

Introducción a la Filosofía De La Liberación

Enrique Dussel

Colección 6

Contestación

Siete años de exilio debe sufrir Enrique Dussel por pensar nuestra realidad cotidiana. ¿Será cierta la afirmación de Sir Bertrand Russel?: "Los hombres temen al pensamiento más de lo que temen a cualquier otra cosa en el mundo; más que la ruina, incluso más que la muerte..." En todo caso el autor sostiene: "El pensamiento parte de la experiencia cotidiana" (p. 213). "Pensar la cotidianidad es filosofar" (p. 230). "El pensar, entonces, es esclarecer lo cotidiano" (p. 223). O, dicho con mayor precisión: "Lo que intento no es una filosofía que se aplique a la realidad, sino un pensamiento que parta de la realidad. ¿Por qué? Porque lo que me interesa es la cotidianidad; que es lo único que vale la pena ser pensada" (p.229-230). He aquí uno de los criterios con los cuales Dussel asume la filosofía.

La presente edición se enriquece con un nuevo estudio preliminar de carácter biobibliográfico -desde el exilio en México hasta 1994-, como también con la actualización de su vasta producción intelectual, pendiente de renovación desde la primera edición. De esta manera, la coloquial y sugestiva Introducción al punto de partida -la cotidianidad-, a los temas fundamentales, a las categorías básicas, y a la Metodología de la Filosofía de la Liberación, aparece aumentada. Con lo cual se posibilita un mejor conocimiento del connotado filósofo de la alteridad.



editorial nueva américa

apartado 52872 bogotá 2,d.e., colombia s.a.

ENRIQUE DUSSEL

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

5a. Edición

Ensayos Preliminares y Bibliografía



Ni este libro ni parte de él puede ser reproducido o transmitido de alguna forma o por algún medio electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia o grabación, o por cualquier otro sistema de memoria o archivo, sin el permiso escrito del editor.

Primera edición: 1979
Segunda edición: 1983
Tercera edición: 1988
Cuarta edición: 1991
Quinta edición: 1995

Diseño de la carátula: Luis Fernando Molina
Derechos Reservados
Hecho el depósito que exige la ley.

© **editorial nueva américa**
Bogotá, 1995
ISBN 958-9039-19-7
Dirección: Calle 54A No. 14-13 Of. 103
A.A . 52872 - Tel.: 2354815

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

PRESENTACION

La primera edición de esta obra publicada por la Editorial Nueva América en 1979 bajo el título *Filosofía de la Liberación*, en rigor corresponde con el original *Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, editado por Extemporáneos, México, 1977. Al agotarse aquella edición, se retornó el título original con el fin de guardar fidelidad al autor, y a la vez favorecer una mayor precisión en la utilización de tan rica producción filosófica como lo es la de Dussel.

Este pequeño libro por su tamaño posee gran importancia por su contenido, el cual está dedicado a plantear las características de la filosofía con sentido liberador. Es así como el autor nos pone en contacto con el punto de partida, las categorías básicas, la metodología empleada, los temas fundamentales, el enfoque y el punto de llegada de esta filosofía.

7

Por lo tanto, se trata de un libro primordial para quienes desean conocer de cerca y asumir el trabajo filosófico encaminado a la articulación de la racionalidad de los procesos liberadores, así como también para quienes buscan empaparse en el nivel de mayor profundidad del pensamiento y la obra de tan representativo filósofo latinoamericano.

El trabajo filosófico liberador parte de la cotidianidad de la realidad en los procesos sociohistóricos vistos en su totalidad vigente, a fin de pensarla críticamente y examinar su exterioridad, no como mismidad, sino como alteridad irreductible. La exterioridad vista como alteridad se la entiende en constante lucha por realizar su proyecto humano articulando para ello una praxis que haga posible la *utopía* del nuevo orden. Esta praxis liberadora está informada por una eticidad que no es la justificadora de la mismidad, sino la creadora del conocimiento de la alteridad. De aquí surge la exigencia de superación de la ética dominadora por la liberadora con su correspondiente aplicación a la erótica, la pedagógica, la política y la arqueológica. Esta praxis de la alteridad implica un método adecuado y que es el analéctico. No se trata de un método que deje de lado la dialéctica, por el contrario busca garantizar su cabal aplicación con radicalidad.

Los ensayos preliminares y la bibliografía actualizada nos muestran un panorama de indispensable referencia para conocer mejor a tan destacado filósofo. Enrique Dussel nació en la Paz, Mendoza, Argentina, el 24 de diciembre de 1934. Obtuvo la licenciatura en filosofía en la Universidad de Cuyo (Mendoza, Argentina, en 1957) y el doctorado en filosofía en la Universidad Central de Madrid (España, 1959). Realiza una experiencia de trabajo manual y obrero en Israel entre 1959 y

1961. De regreso a Europa adelanta la licenciatura en ciencias de la religión en París en el año de 1965 y el doctorado en historia en la Sorbona (París, 1967). La Universidad de Freiburg (Suiza) le otorga el doctorado *honoris causa* en 1980.

La acogida que ha tenido este libro introductorio a la filosofía de la liberación nos señala no sólo la importancia de este discurso, sino también su arraigo en un nivel cada vez más amplio, en razón de que nos sitúa en la raíz misma del problema que aqueja al hombre contemporáneo, así como en la prioridad establecida como opción.

Francisco Beltrán Peña

9

ENRIQUE DUSSEL: FILÓSOFO DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA (1934-1975)

No es difícil seguir los pasos, componer la figura y precisar el *ethos* de Enrique Dussel. Porque su obra es la de un pensador que no abstrae de las condiciones del espacio y tiempo humanos en las que le han tocado vivir. La mayor parte de sus escritos están situados geográficamente y datados no sólo con fecha de edición sino también de composición. La situación por la que atraviesa y las circunstancias que la especifican acuden constantemente a sus escritos como ilustración, apoyo o confirmación de las categorías que desarrolla en busca de una explicación racional de la realidad latinoamericana. Historia y razón, anécdota y categoría o concepto conviven y se asisten mutuamente en la obra de Enrique Dussel. No encontramos en ella la falsa universalidad del mundo de las abstracciones, porque entiende que toda filosofía que aspire a tener vigencia y universalidad ha de ser un pensar desde una situación, en

11

nuestro caso desde la situación latinoamericana que vivimos, sufrimos, gozamos y tratamos de cambiar.

Aprovechando esta facilidad que nos brinda el propio autor, he intentado recomponer el perfil humano e intelectual de Enrique Dussel al hilo de unas fechas personales e históricas que componen, en apretada ya veces dramática síntesis existencial, su propia vida personal y la historia de nuestro continente latinoamericano.

I. FORMACION Y EVOLUCION DE UN PENSAMIENTO

1. Primeros años en Mendoza

En una pequeña aldea, de no más de tres mil habitantes, distante 150 km. de la ciudad de Mendoza, junto a los Andes argentinos, en medio del desierto estepario, donde su padre era médico, nació Enrique Dussel el 24 de diciembre de 1934 y allí viyió los primeros años. Mucho tiempo después seguirá recordando "el rostro arrugado de las mujeres y hombres del campo, en chozas humildísimas, indias o mestizas; una miseria que entristecía mi infancia"[1]. Su pueblo natal le había dado la posibilidad de vivir sus primeros años muy junto a la sencillez de la gente del campo. La pobreza fue para Dussel una experiencia originaria. Tendría que ir más tarde, en sus viajes por los países del Mediterráneo, hasta alguna aldea árabe para comprender y asumir tal experiencia.

Trasladado a Buenos Aires, la gran urbe, "añoraba montar a caballo, comer las uvas turgentes y cálidas arrancadas al racimo de la vid en las arcillosas tierras llenas de sol" que, por primera

vez, había dejado. No sentía como Sarmiento deseo de negar su origen[2] .

De vuelta a Mendoza, la capital de tierra adentro, vivió Dussel la dependencia interna de la *provincia* con relación al centro de la nación neocolonial. La Acción Católica, de tipo italiano, fue su primera experiencia de praxis cristiana: aspirante, joven fundador del *Movimiento Guías*, líder universitario, la Democracia Cristiana. En 1943 los Jóvenes de Acción Católica Argentina, la JAC, contaba con 8.000 afiliados en sólo Mendoza. Dussel, años después, ha insistido sobre la importancia de los movimientos de Acción Católica y de Democracia Cristiana en el continente, especialmente en Chile, Argentina, Perú, Bolivia y Venezuela; pero también ha señalado sus limitaciones: "surge, por estos años, de 1930 hasta 1962, el gran intento de reconquista masiva de un catolicismo que quiere ser triunfante y que quiere llegar a dominar la enseñanza, la política y hasta la economía; todo lo que pueda dominarse. Hay efectivamente un gran proyecto triunfalista de nueva cristiandad. Es toda la época de la Acción Católica y de la Democracia Cristiana que va a quedar atrás desde el Concilio Vaticano II"[3].

2. Estudios de filosofía

"Mi formación filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo, confiesa Dussel, fue francamente tradicional"[4]. Universidad seria de provincia, le suministró, sin embargo, los instrumentos necesarios para empezar un largo camino que todavía no ha concluido. El estudio de los clásicos griegos y latinos, modernos y contemporáneos, a un nivel académico aceptable, le permitirá poder asimilar sin dificultad la experiencia europea. Cuando Dussel hace sus estudios de filosofía, superviven tres viejas

glorias de la generación nacida en la última década del siglo XIX, llamada por Romero "Generación de la Normalización" de la filosofía. Son ellas el propio Francisco Romero (m. 1960), Carlos Astrada (m. 1970) y Nimio de Anquin (m. 1966). Pero hacia 1910 surge una nueva generación, ésta principalmente tomista, algunos de cuyos representantes son Ismael Quiles, Octavio Derisi, Juan Sepich, Alberto Caturelli, etc. A este fenómeno de predominio neoescolástico se refiere Dussel cuando habla del ambiente tradicional de la universidad argentina.

Licenciado en filosofía a los veintitrés años, en 1957, parte Dussel para España con una beca. Desde España conoce a América latina como una totalidad desde fuera: "Descubrí a América latina, paradógicamente en Europa; más exactamente en Madrid, cuando en la convivencia con compañeros de todos los países de nuestro continente socio-cultural, en el Colegio Guadalupe, comencé a tener conciencia de la realidad de nuestra Patria Grande"[5]. Su vocación latinoamericana viene de esta época.

Desde Madrid, en 1958, Dussel realiza un rápido viaje al próximo Oriente, pasando por Italia. Era el primer contacto con un mundo distinto, extraño, pero fascinante: "Viviendo en Europa, viniendo de las itálicas y renacentistas Florencia o Bolonia, la eterna Roma o Nápoles, quedamos un tanto *desorientados* -y por ello profundamente *admirados*- del mundo "oriental". Pudimos contemplar y recorrer palmo a palmo el Líbano, Siria con su sugestivo Damasco, Jordania en cuyos límites se albergaba lo mejor de Judea, Samaría y el Mar Muerto. Por último, llegamos al Estado de Israel, que conocimos desde el Neguev hasta Judea y Galilea"[6]. España ya no le satisfacía

14

como origen último de Hispanoamérica. Había que adentrarse, en una peregrinación hacia las fuentes, penetrar en el mundo griego, y, más allá de Grecia, en el mundo semita: "el origen de nuestra civilización era ahora Israel"[7].

En 1959, de vuelta del viaje que tanto le había impresionado, termina el doctorado en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid "dentro de la tercera escolástica más tradicional"[8]. En efecto, cuando Dussel llega a España, hacía dos años que había desaparecido Ortega y Gasset y los representantes de la llamada "Escuela de Madrid" estaban marginados de la vida docente oficial por voluntad de un Estado que no toleraba en las universidades otro pensamiento fuera del de la escolástica más tradicional. Solamente dos figuras salvaban el pensamiento al interior de la Complutense en esta época: José Luis Aranguren y Pedro Lain Entralgo, y los dos tuvieron problemas serios con el poder, que terminó por apartar al primero de la cátedra de ética. Fuera de la Universidad las dos figuras descollantes eran, por entonces, el discípulo de Ortega, Julián Marías y Xavier Zubiri. Los otros representantes de la "Escuela de Madrid" o habían muerto, como Manuel García Morente, o habían emigrado a América, como José Gaos, entre otros. De todos ellos el que más hondo impacto ha ejercido sobre Enrique Dussel es, sin duda, Xavier Zubiri, como lo hemos mostrado en otro trabajo[9]. Refiriéndose en 1974 a las teorías zubirianas acerca de la realidad y de la persona, comentará Dussel: "Esto lo he dicho muy rápido, pero es para indicarles hasta qué punto filósofos tan dejados de lado, tales como Zubiri ya él me refiero, dicen muchas más cosas de las que uno pueda imaginar, y, de paso, son de nuestro mundo hispánico. Parecería que en España no hay ya filósofos; los hay, pero 1o que pasa es que a veces no los conocemos"[10].

15

3. Dos años en Israel: 1960- 1961

Apenas doctorado, regresa a Israel para realizar su proyecto de peregrinación hacia las fuentes, sin perder el horizonte de América latina. Dussel recordará, con frecuencia, en sus escritos los "dos años de trabajo manual con Paul Gautier, como carpintero de la construcción en una cooperativa árabe de Nazareth, como pescador en el lago de Genesaret en el Kibbutz Ginnosar. Por las noches, en Nazareth, subíamos a la ciudad judía para seguir los cursos de hebreo; en las tardes, en cambio, lo hacíamos en Ginnosar, realizando así el conocido *Ulpan* para extranjeros"[11]. Habiendo caminado toda aquella tierra y conocido su topografía geográfica y espiritual, su lengua y sus anhelos, Dussel se propuso el deber de realizar, como filósofo, un estudio de la estructura intencional de los pueblos que habían vivido y vivían sobre la tierra. Y, en efecto, en 1964 "en las montañas de Damasco, ante el inmenso desierto arábigo, comencé mi obra *El humanismo semita*", obra publicada de vuelta a Argentina en 1969[12]. En ella anticipa ya el descubrimiento del pobre, del otro, del oprimido. A diferencia de Domingo Sarmiento, que viajó a Africa en 1846 para conocer a los beduinos del norte y se internó en el desierto para descubrir los antecedentes de la que él consideraba "barbarie" de los gauchos de las Pampas, Enrique Dussel se interna en el Medio Oriente "para descubrir en el *ethos* del hombre del desierto los antecedentes del español, del criollo, de mi América latina, horizonte siempre presente en mi experiencia del mediterráneo" [13].

4. De nuevo en Europa: 1961-1966

En viaje de regreso de Israel a Europa, en 1961, pasando por Turquía, Enrique Dussell lega a la Grecia clásica, que pudo

recorrer, palmo a palmo, durante varios meses. "No olvido, escribirá años más tarde, cuando el autobús que había tomado en Tesalónica me condujo entre los bosques de Macedonia a la humilde Stágíra, donde el pueblo recuerda todavía a Aristóteles en blanco mármol"[14]. Poco tiempo después, comenzaría a escribir *El humanismo helénico*[15] para dar cuenta así de otra de las raíces más profundas de la cultura occidental y latinoamericana. De Grecia continuó viaje hacia la Europa central, siguiendo el Danubio desde Belgrado a Viena; y de Viena a Suiza y Francia. En este viaje de regreso de Oriente a Occidente "tuvimos la sensación de recorrer geográficamente el mismo camino de la historia. Efectivamente, el humanismo de la cristiandad nació en tierra judía, creció en Galilea, se extendió a Jerusalén, Alejandría, Corinto, Roma. Es decir, al mundo conocido entero. Tal fue el esquema seguido en *Acta de los Apóstoles*, auténtica teología de la historia universal. Como latinoamericanos recorríamos igualmente buena parte de nuestra proto-historia"[16].

Ya en Francia en 1961, hace estudios teológicos que concluye con la Licenciatura en Teología en el instituto Católico de París. Entre sus profesores Enrique Dussel recuerda a Jean Daniélou (más tarde Cardenal) ya Claude Tresmontant "cuya generosa amistad nos ha permitido penetrar con simpatía en el pensamiento hebreo y cristiano primitivo"[17]. En tales circunstancias, empieza a escribir *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, trabajo terminado en 1968 y publicado en 1974. "Quería unir, nos dice Dussel, el pensamiento griego con el latinoamericano y, por ello, esta obra lleva como subtítulo: "Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América"[18]. En realidad, los tres libros emprendidos en esta época (los dos *Humanismos* y el *Dualismo*) constituyen una

17

trilogía en la que Dussel *se da y nos da razón* {Enrique no se guarda nada que crea pueda interesar) de nuestra raíz mediterránea tricultural: semita, helénica y cristiana.

El interés por Latinoamérica fue cobrando con los días más cuerpo en las preocupaciones de Enrique Dussel. En 1964 organiza en París una Semana Latinoamericana en la que participan Josué Castro, Germán Arciniegas, Paul Ricoeur entre otros. La revista *Esprit*, en su número de julio de 1955, publicó algunos de los trabajos de dicha Semana, entre ellos el correspondiente a la conferencia de Dussel: "Conciencia cristiana latinoamericana", publicada en original español, junto con otros dos trabajos, en 1970, siendo Dussel profesor del IPLA (Instituto pastoral latinoamericano) de Quito, con el título: *América latina y conciencia cristiana*. En línea americanista, después de seguir cursos de Historia de la Iglesia en Maguncia con Lortz, defendió Dussel en la Sorbona su tesis de Doctorado en Historia sobre un tema histórico-social ubicado en los albores de la conquista: *L 'episcopat hispanoamericain defénseur de l'indien* {1505-1620)[19]. "La realización de la tesis me llevó frecuentemente a Sevilla a trabajar en el Archivo de Indias e internarme en el mundo de los documentos, en el mundo de nuestro pasado culturallatinoamericano"[20].

5. Ricoeur, Husserl y Heidegger

Filosofía, teología e historia, pasos sucesivos en los estudios de Enrique Dussel, se daban la mano y confluían en una sola preocupación cada vez más agudizada: América latina, a la que retornaría terminada la experiencia europea y mediterránea de diez años. De cara a América latina vivía Dussel un problema que no acababa de resolver: el de asumir racionalmente la

pretendida y afirmada (Sarmiento) "barbarie" de su pueblo. "Paul Ricoeur, en su línea fenomenológica y personalista, me ayudó a ello. La recuperación del mundo mítico en la racionalidad de la filosofía, en sus cursos de la Sorbona y gracias a su obra *La symbolique du mal*, me permitía intentar recuperar el mundo simbólico popular latinoamericano en la historia del pensar mundial"[21].

Por otra parte, el desierto arábigo con su pobreza, lejos de producir en Dussel rechazo a la pretendida barbarie, le había dado ánimo para su profunda recuperación. "la recuperación latinoamericana me exigió no descartar el fenómeno religioso y, por ello, un Agustín, Bartolomé de las Casas o el Cura Hidalgo debían ser asumidos en una visión integrativa. Paul Ricoeur me ayudó nuevamente en este intento ya que fue un ejemplo de intelectual orgánico para los movimientos estudiantiles franceses hasta su abandono del Decanado de Nanterre en 1968"[22].

Fuera de *Paul Ricoeur*, ejerce en Dussel un fuerte impacto la fenomenología: de una parte Husserl "de quien pude leer durante meses parte de sus manuscritos de ética en el "Husserl Archiv" de Lovaina"; y, de otra, "Heidegger del que dependí principalmente hasta 1970 y del que adopté parte de su terminología en mis obras posteriores". Poco después, bajo la infuencia de Levinas, rompe con la ontología y, hasta cierto punto, con Heidegger. En este sentido escribe Dussel que "el instrumental categorial es importante, pero aún más importantes son las opciones prácticas que se asumen"[23].

Pertenecen a la época europea que estamos recorriendo, además de los tres libros reseñados y la tesis doctoral, una

serie de artículos que van de 1963 a 1970 recogidos en América latina: *dependencia y liberación*, y que el propio Dussel califica de "primeros pasos a un pensar todavía ontológico"[24].

6. De regreso a Argentina: 1966-1970

En 1966 regresa Enrique Dussel a Argentina hecha su experiencia europea y mediterránea. Para poder entender los nuevos desarrollos del pensamiento de Dussel es conveniente recordar algunos hitos de la política argentina de la década de los 50 y 60. En septiembre de 1955 cae Domingo Perón. Le sucede el general Eduardo Lonardi que es reemplazado en noviembre del mismo año por el General Pedro Aramburu. En cumplimiento de lo prometido, se convocan elecciones generales y el 23 de febrero de 1958 es elegido Arturo Frondizi para el período 1958-1964. Tras los grandes éxitos del peronismo, en marzo de 1962 Frondizi renuncia y se exila. Lo sucede J. M. Guido, quien prepara las nuevas elecciones democráticas de julio de 1963, en las que resulta electo Arturo 1llía. De nuevo, el 28 de junio de 1966, a causa de la crisis económica y por miedo al retorno del peronismo, las Fuerzas Armadas derrocan al nuevo presidente constitucional y entregan el poder al teniente general Juan Carlos Ongania. En este momento arriba Enrique Dussel a Argentina. Onganía dura en el poder hasta mediados de 1970, año en que es depuesto por una Junta que nombra presidente al General Roberto Levingston, a su vez reemplazado por el general Alejandro Lanusse en marzo de 1971. Dejemos en este punto el laberinto político argentino, (caracterizado, en estos años, por un continuo ya veces dramático vaivén entre el populismo peronista, la democracia liberal y las dictaduras militares de tipo desarrollista) para seguir los nuevos pasos del pensamiento dusselino.

Instalado en Mendoza, se hace cargo de la cátedra de Etica de la Universidad Nacional de Cuyo, que regentará desde 1969 a 1975. "Al comienzo, comenta Dussel, en mis clases todo fue fenomenología: desde Max Scheler a Merleau Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger. En Argentina la tradición heideggeriana había crecido mucho. Nada de pensamiento latinoamericano. La tarea era lenta, difícil, oscura. El europeísmo campeaba en el pensar nacional"[25]. En realidad, el americanismo de Dussel, durante su estancia en Europa, había sido un tanto ingenuo y nostálgico. América Latina no estaba aún integrada a su pensar filosófico, ni su pensar filosófico comprometido en el cambio de América latina. Sin embargo, desde la subida de Onganía en 1966 se va constituyendo una nueva generación, cuyos miembros habían nacido después de 1930. La dictadura militar permite a esta emergente generación "templar los espíritus, arriesgar la vida, tener el coraje de elevar la voz crítica en las calles, en las universidades"[26].

En otro orden de cosas, la *II Conferencia General del CELAM*, reunida del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968 en Medellín, sacudía profundamente la conciencia social y política de los cristianos del continente: "Es el mismo Dios, proclaman los Obispos, quien, en la plenitud de los tiempos, envía a-su hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión". y denuncian: "América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticias que puede llamarse de *violencia institucionalizada...No debe, pues, extrañarnos que nazca en América latina la tentación de la violencia*. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos". Así habla Medellín, calificado de *Vaticano II* latinoamericano.

Otro hecho importante es la doctrina de la dependencia. Los años sesenta se caracterizan en América latina por la toma de conciencia de nuestra situación de subdesarrollo en sus distintos niveles: económico, social, político, cultural, etc. En un principio se cree que nuestro subdesarrollo es un estado de atraso en el desarrollo, similar al que habían atravesado y superado, años atrás, los países desarrollados. La solución era, pues, alcanzarlos mediante una aceleración del desarrollo propio. Esta es, en esencia, la doctrina del desarrollismo. Recuérdese que Kennedy propone "La Alianza para el Desarrollo" en 1961. Pero en los últimos años de la década que comentamos y en los primeros del setenta se produce un nuevo cambio en la manera de enfocar el subdesarrollo latinoamericano. Este no es un mero estado de atraso sin relación con el pasado colonial, sino en dependencia con él de efecto a causa: es la doctrina de la dependencia. Somos atrasados por haber sido colonias y ser hoy neocolonias, es decir, capitalismo dependiente. En este contexto evoluciona Enrique Dussel: "en reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas comenzamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América latina. En 1969, discutiendo con sociólogos en Buenos Aires, vi profundamente criticadas mis opciones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿Por qué no una filosofía de la liberación? ¿Acaso un Fals Borda (en Colombia) no hablaba de "sociología de la liberación"? ¿Cuáles serían los supuestos de una tal filosofía?"[27.]

Quedaba abierto el interrogante, la inquietud de una filosofía latinoamericana de la liberación. ¿Cuál sería el punto de partida? Había que empezar por destruir, por criticar. *Para una de-strucción de la historia de la ética* fue la respuesta dada por Dussel como fruto de su curso universitario de 1969. Dando un

paso más, "desde enero de 1970 empecé en mis cursos de ética con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. De esta manera reunía, sólo ahora, mi recuperación de la barbarie con la filosofía. Mi preocupación histórica y filosófica se integraban... la terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana. los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios"[28]. Esta insatisfacción lleva a Dussel, en el mismo año 1970, a comenzar un estudio sobre Hegel, del cual aparecerá *La dialéctica hegeliana*. En realidad, comenta Dussel, "Hegel me había preocupado desde París, gracias a Jean Wahl, pero ahora necesitaba mejorar mi instrumental dialéctico. Fue un gran paso adelante y preparaba el camino a otros. De hecho, en 1971 comencé un seminario, que continué después, sobre los poshegelianos: Kierkegaard, Feuerbach, Marx"[29].

En este momento, ocurre un hecho importante en la evolución del pensamiento de Enrique Dussel: la lectura de un "extraño libro" de Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*, lo despierta del "sueño ontológico" heideggeriano y hegeliano: "Se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido", confiesa Dussel[30]. Esta obra "me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlos. la exterioridad del otro, el pobre, se encuentra desde siempre más allá del Ser"[31]. En este momento estaba Dussel redactando *Para una ética de la liberación latinoamericana*; el paso de la totalidad a la alteridad, de la ontología a la meta-física lo da Dussel precisamente en el capítulo III: "la exterioridad meta-física del otro", la obra del pensador judío lo devolvía de nuevo a los orígenes semitas de

nuestra cultura, antes vividos, y ahora explícitamente pensados a nivel metafísico [32].

7. Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba 1971

La nueva generación filosófica argentina, de la que hemos hablado, se encuentra y se expresa por primera vez públicamente en 1971, en el *II Congreso de Filosofía*, en la ciudad de Córdoba. El problema fundamental que se debatió en este congreso no fue la división entre el neopositivismo lógico, el marxismo o el existencialismo fenomenológico, como se suponía que habría de suceder antes del mismo. Al contrario, lejos de repetir temas de moda europea, el debate se centró sobre la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana, frente a una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana. Dussel presentó en dicho congreso, como ponencia, un alegato contra la "metafísica del sujeto" u ontología: "Toda esa metafísica del sujeto, decía, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominador-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío". Y proseguía: "El europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópoli imperial y ha logrado, por una pedagogía inconsciente pero prácticamente infalible, que las élites ilustradas sean, en las colonias, los subopresores que mantengan a los oprimidos en una 'cultura de silencio', y que, sin saber decir 'su' palabra, sólo escuchen -por sus élites ilustradas, por sus filósofos europeizados una palabra que los aliena: los hace otros". Para concluir: "La tarea de la filosofía

latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente y oprimido. Desde este punto de vista, todo repetir simplemente entre nosotros lo pensado y dicho en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual sólo ocupado en lo académico, lo teórico. Esta mera 'repetición' no-crítica es ahora una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión"[33].

Se vio en el Congreso, en el que así hablaba Dussel, que habían surgido, como oposición al gobierno de Onganía, en distintas universidades "Cátedras Nacionales" y que todo un grupo de jóvenes profesores intentaban no sólo la reforma pedagógica en la universidad argentina, sino también y primordialmente encontrar de hecho una brecha para superar la ontología heideggeriana, hegeliana, europea. Una nueva generación de filósofos, que luchaban por superar los planteamientos de las dos generaciones anteriores y que, por lo mismo, los contestaban, había hecho irrupción. A algunos de sus componentes (Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Enrique Guillot, De Zan, Kienen, Cerutti, Arturo Roig, además del propio Dussel) "la historia de la filosofía los recordará en el futuro"[34].

En resumen, la nueva generación, entroncada en la fenomenología, sacudida por la filosofía de la exterioridad de Levinas, en uso de las herramientas críticas suministradas por la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Habermas, Adorno, Horkheimer) y Ernest Block, pretendía ir realizando los primeros pasos de una filosofía política latinoamericana que tomaba muy

en serio la ruptura teórica que la doctrina de la dependencia había producido inicialmente en las ciencias sociales. Como es apenas lógico, más allá de ciertas afinidades que caracterizaban este grupo generacional, no había unanimidad. Cada uno cogió su propia vía. En este sentido, escribirá Dussel que "dentro de dicho grupo, nuestra posición es particular y no incluye la de nuestros colegas y amigos"[35] .

Desde 1970 Enrique Dussel empieza a ser ampliamente conocido, más allá de Argentina, en América latina y Europa. Es nombrado Profesor de Historia en el IPLA de Quito. Sin renunciar a su cátedra de ética en Mendoza, cursos y conferencias (Dussel es más brillante como conferencista que como escritor hasta el punto que gran parte de sus escritos son charlas que no han perdido la frescura del estilo coloquial) lo traen y llevan repetidas veces a Quito, Bogotá, Medellín, México, Santiago, La Paz, Caracas, Santo Domingo, Panamá, Guatemala. Este traginar "me permitió hacerme cargo de infinitas experiencias, comenzar a vivir la angustia concreta de millares de cristianos"[36]. Esporádicamente, también retornó en breves viajes a Europa. Dussel recuerda el curso que en febrero de 1972 dio en Lovaina ante profesores de la universidad y un grupo de latinoamericanos doctorados y las Jornadas de El Escorial de julio del mismo año. En Lovaina, el planteamiento de una filosofía latinoamericana, distinta de la europea y en parte negación de ella, no cayó en tierra abonada. Por el contrario, escribe Dussel "hace pocos meses nos reunimos un grupo de pensadores latino-americanos junto a la tumba de Felipe II en El Escorial, y los mismos que hace siglos 'nos conquistaron' tuvieron ahora la positiva actitud de *escucharnos* casi admirable-mente" [37].

Años más tarde, Enrique Dussel recordará estas Jornadas de El Escorial (julio de 1972) como la primera reunión donde pudieron dialogar juntos quienes participaban en el movimiento de la teología y filosofía de la liberación. Antes de concurrir a El Escorial, la teología de la liberación había hecho su propio camino: "Gustavo Gutiérrez, asesor de movimientos estudiantiles en el Perú, lanza la pregunta: ¿teología del desarrollo o teología de la liberación? Lo mismo se proponen Richard Shaull en el nivel ecuménico, Rubem Alves desde el protestantismo brasileiro, o Lucio Gera desde el populismo argentino que se levanta contra la teología de la secularización. Desde la praxis de la liberación se efectúa una crítica a las teologías de la revolución, de la "muerte de Dios", de la secularización. Con Hugo Assmann se ven las diferencias con la teología política y de la esperanza, y el movimiento cobra consistencia, aproximadamente desde 1970-1971. Es en esa época en que comienza también el apoyo histórico y filosófico a la naciente teología latinoamericana de la liberación. Teológicamente es el *Encuentro de El Escorial*... la primera reunión donde pueden dialogar juntos los que participan en este movimiento. Allí también se hace presente Mínguez Bonino, de larga trayectoria en el Consejo ecuménico de las iglesias, y Juan C. Scannone de Argentina. Por su parte la revista Víspera (editada en Montevideo), en torno a Borrat y Methol Ferré, significa un vínculo de unión, al mismo tiempo que el "Servicio de Documentación" del mismo MIEC en Lima. Revistas como *Stromata* (Buenos Aires), *Teología y Vida* (Santiago), *Christus* (México), *Pastoral Popular, Revista Brasileira de Teología*, (Petrópolis), *Sic* (Caracas), *Diálogo* (Panamá), etc., publicaban contribuciones en la nueva línea"[38].

Como resultado de todos estos encuentros, cursos y conferencias, Enrique Dussel va perfilando una serie de

27

categorías que le irán permitiendo interpretar la compleja realidad latinoamericana. La filosofía de la liberación no era ya una mera aspiración "mencionada", sino una realidad en marcha: hablada, escrita y publicada a los cuatro vientos en una serie de escritos que van del año 1971 al 1973. Especifiquemos algunos de los títulos de estos intensos años: *Historia de la Iglesia en América latina*, 1972, que refunde y reelabora, como fruto de un mayor conocimiento personal de América latina*, Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*.

Caminos de liberación latinoamericana I, 1972, y *II*, 1973: serie de conferencias dictadas en el IPLA de Quito y en otros lugares de América latina[39]. *Método para una filosofía de la liberación*, obra en la que se refunde *La dialéctica hegeliana* implantándola en un ámbito totalmente nuevo: "Han pasado, escribe Dussel, casi tres años desde el curso de dialéctica que dictamos en 1970. En este corto tiempo es tanto lo que se ha avanzado que, en verdad, la nueva presentación del libro es radicalmente nueva. Todo el pensar anterior estaba inscrito en la totalidad ontológica, mientras que ahora podíamos abrirnos a la alteridad meta-física"[40].
Finalmente, en 1973 aparecen los dos primeros tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

8. Retorno del peronismo al poder: 1973

Retomemos de nuevo el hilo de la madeja enredada en la política argentina, calificada como el "laberinto de las frustraciones". El general Alejandro Lanusse, del ala liberal del ejército, al subir al poder en marzo de 1971, promete elecciones

libres y legaliza la actividad de los partidos políticos. Empieza la movilización proselitista de éstos. Con fines electorales aparece el FREJULI, frente justicialista de liberación. Perón escribe, desde Madrid, una pequeña obra, *La hora de los pueblos*, destinada a las juventudes peronistas, en la que se habla del proceso antiimperialista. El país, con las puertas abiertas hacia la democracia vivía unos momentos pletóricos de esperanzas.

Dentro de este marco, "la filosofía de la liberación tenía su razón de ser. Había que clarificar muchos conceptos que usaban los militantes. Nuestro pensar entroncaba con un proceso popular real, histórico, activo. Teníamos una experiencia inédita. Quizás nunca la filosofía Argentina había podido dirigirse de manera más directa, comprensible y útil al dirigente político de base. Teníamos constancia de la reacción de nuestros alumnos"[41].

La filosofía política cobró, en virtud de estos acontecimientos, características de filosofía primera. La categoría "pueblo" fue cobrando máxima importancia dentro de la ambigüedad propia del populismo que se vivía, sin conocerlo en esencia. La categoría "clase" quedaba relegada. "Los chilenos nos criticaban por ello. Asimilamos la crítica y poco a poco "pueblo" pudo también ser pensado desde la categoría clase. Pueblo podía ser toda la nación contra el enemigo externo (como la China era pueblo ante el Japón), podían ser las clases oprimidas, *podía ser la juventud ante la gerontocracía burocratízada*"[42].

Esta ambigüedad propia del populismo, posibilitó el hecho de que algunos de los críticos de la ontología y del Imperio, que formaban parte de la generación que desde 1973 se viene

llamando de la "filosofía de la liberación", asumieron posiciones de extrema derecha dentro del peronismo. En las nociones populistas de "nación" y "pueblo" no se clarificaban suficientemente las diferencias, al interior del mismo, entre clases opresoras y oprimidas. No se daban, o no querían darse cuenta algunos de que todo sistema colonial crea al interior de los países que lo padecen un subsistema opresor. Ello llevó al resto de la generación a tomar clara conciencia de la siguiente tesis: "No hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas. Asumida esta tesis, la filosofía de la liberación clarifica su definición histórica"[43]. En resumen, ya estas alturas, la filosofía de la liberación pretendía dos cosas: primera, ser superación de la ontología, del universalismo abstracto de la filosofía moderno-europea, ideología de ideologías justificadora de la voluntad de poder que el nordatlántico ejerce sobre la periferia mundial; y, segunda, superar igualmente el populismo ingenuo, los métodos imitativos de otros horizontes políticos y no propiamente latinoamericanos "para clarificar las categorías que permitan a nuestras naciones y clases dependientes y dominadas liberarse de la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante mundial, nacional y neocolonialmente"[44].

A todas estas, el FREJULI triunfa en las elecciones de marzo de 1973 y el 25 de mayo Héctor Cámpora, lugarteniente de Perón, es consagrado presidente. Los acontecimientos se suceden rápidamente: el 20 de junio regresa desde Madrid, donde se había pasado diez y ocho años de dorado exilio, Juan Domingo Perón en medio del júbilo popular, empañado por la bárbara masacre del aeropuerto de Ezeiza. Tal hecho constituía una advertencia por parte de la derecha peronista, que se preparaba para disfrutar del poder, a la Juventud peronista

echada a la izquierda del movimiento populista. Por sus coqueteos con la izquierda, Cámpora tiene que renunciar apenas estrenando el poder, recibiendo el Estado Raúl Lastiri, presidente del Senado y exponente de la derecha peronista, con el encargado de preparar las elecciones que repondrían a Perón (segunda presidencia) en forma legal. En el mes de septiembre, la fórmula Juan Domingo Perón y Estela Martínez de Perón obtiene un abrumador respaldo popular. Perón, definitivamente, se apoya cada vez más en la derecha. La izquierda se siente decepcionada y es perseguida. La filosofía de la liberación señala las contradicciones de la praxis política populista: molestan sus críticas. En una conferencia dictada en la Facultad de Petróleos, un joven pregunta: "Profesor, ¿cómo actúa usted en la política argentina?". Dussel responde "como filósofo". Y justifica a continuación su respuesta: "Lo peor que podría hacerle a la política es transformarme en ideólogo de un partido; porque siendo un ideólogo sólo podría justificar las consignas, mientras que guardando la distancia crítica podría mostrar, o ayudar a mostrar, la vía que a veces se torna difícil. La filosofía agrega criticidad al proceso, pero no se confunde espontáneamente con él. Por ello la filosofía es un enemigo, tiene algún peligro, algún sentido, porque sólo se combate lo que se teme o 1o que se piensa que tiene alguna importancia o influencia. Un filósofo y maestro mío, Ives Jolif, nos decía que la muerte de la filosofía es la indiferencia"[45].

Estas no eran simples conjeturas. En la noche del 2 de octubre de 1973 la casa de Enrique Dussel es objeto de un atentado con bomba de alto poder destructivo (sin que, gracias a Dios hubiera desgracias personales), puesta por elementos de la extrema derecha del peronismo, bajo órdenes del entonces ministro de Bienestar Social, López Rega, cuya trayectoria pos-

terior vino a confirmar sus reales intentos. "Al día siguiente, entre los libros dispersos en el suelo de los escombros de mi biblioteca, tomé la *Apología de Sócrates* y dí mi clase ante mis alumnos explicando por qué cuando una filosofía es crítica debe ser perseguida como lo fue Sócrates. Ahora entendíamos al Sócrates asesinado, al Aristóteles perseguido y que muere en la isla de Eubea, al Agustín (de Hipona) sitiado, al Tomás (de Aquino) que perece camino a las grandes disputas, al Fichte expulsado de la Universidad de Jena, al Marx que nunca pudo ser profesor universitario y al Husserl también expulsado por el nazismo de la universidad de Friburgo..."[46]. En el panfleto que depositaron junto a la bomba se acusaba a Dussel de enseñar marxismo. Es muy cómodo para la propaganda oficial identificar a todo pensamiento crítico con lo que el sistema consideraba "lo maligno mismo" mientras tanto, sigue sin mejorar la situación. El 23 de marzo de 1975 Dussel es expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo en la que había estudiado y profesado cátedra de Etica durante seis fecundos y agitados años. Muchos colegas de generación corrieron la misma suerte. En julio de 1975 muere Perón y la situación degenera bajo la presidencia simbólica de M. Estela Martínez de Perón. Lo demás es historia actual.

El grupo generacional que se formó a partir de 1971, con ocasión del Congreso de Filosofía de Córdoba, ante estas circunstancias, queda desmantelado. Muchos de sus integrantes parten para el exilio. Enrique Dussel no podía ser excepción. Caracterizando el *ethos* propio de sus colegas, escribe: "De este movimiento surgieron muchas obras, muchas de ellas todavía están elaborándose. De todas maneras es una generación que aprendió a pensar la

realidad en ritmo que cada semana imprime a la praxis comprometida en un proceso popular. La filosofía no se hace sólo desde los libros, sino desde la realidad de un pueblo oprimido"[47].

9. La nueva etapa mexicana: 1976

La partida de la patria chica y el comienzo de una nueva etapa desde 1976 en la patria nueva, México, le da a Enrique Dussel la oportunidad de superar aquellos aspectos en los que un velado y cierto oportunismo, al interior del populismo, les hizo caer a algunos de su generación. "Pienso que en eso estamos y en eso permaneceremos en los próximos años, ya que tanto sufrimiento de nuestro pueblo, y de nuestros colegas y estudiantes, no puede ser en vano"[48]. Enrique Dussel, en esta nueva etapa, es profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana (Azcapotzalco) y en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de México (UNAM).

Adelantando el proyecto de una nueva etapa mexicana, piensa Dussel que aún queda mucho por hacer. En concreto:

> "Las próximas tareas, escribe en 1977, serán las de esclarecer un método que nos permita implementar mejor la reflexión del condicionamiento ideológico del mismo pensar filosófico. En especial en la historia del pensamiento latinoamericano. Para ello, en el seminario que realizó en el Centro de Estudios Latinoamericanos, que dirige el profesor Leopoldo Zea, estamos definiendo el estatuto del *texto* filosófico desde su *contexto* económico político. Para la primera tarea nos ayuda la lingüística; para la segunda, categorías tales como

33

modos de producción, formaciones sociales, clases sociales, etc. De la relación del texto con su contexto aparece con claridad la programación codificante del texto ideológico. En nuestro caso nos interesa particularmente el discurso populista, porque hemos visto su equívoco. Pero, por otra parte, es necesario continuar la tarea de repensar todas las partes de la filosofía, en especial una filosofía del trabajo, de la economía, de la producción, que la venimos llamando, a falta de mejor nombre: una poiética de la liberación. Desde México, mi discurso filosófico debe ser muy distinto que en Argentina; aquí los interlocutores, desde una porción latinoamericana, nacional y popular, son la *filosofía lógica* (positivista, del lenguaje) y *marxista de orientación nordatlántica*. De ese diálogo, espero, aparecerán algunas obras en el futuro, a partir de nuestra realidad *histórica* latinoamericana"[49].

10. Ultimas publicaciones

Desde México, Enrique Dussel ha reemprendido el trabajo editorial al ritmo que la etapa anterior nos tenía acostumbrados. Es cierto lo que afirman los críticos de Dussel: que hasta ahora no nos ha dado una obra definitiva; pero les guste o no su huella en el pensamiento latinoamericano es ya imborrable. Ya propósito de "obras definitivas" comentaba Enrique Dussel en uno de sus primeros escritos, por allá en 1964: "Existe un silencio orgulloso, que como el oso de la fábula, espera para escribir un día una obra genial, magnifica, a la "europea", pero nunca la escribe, porque piensa en el "qué dirán", más que en lo que piensa decir. Seamos nosotros, en cambio, de aquellos que callan y escuchan durante un tiempo, y durante un tiempo hablan y escriben, con seriedad, es evidente, pero sin pretensión de que sea definitivo, perfecto, incontestable. La ciencia avanza

a partir de hipótesis parcialmente probadas, y que sólo serán enteramente admitidas -o dejadas de lado- por la acumulación de muchas generaciones. Pretender realizar solitario una obra incólume es simple soñar lo imposible, pero lo más grave es impedir a otros... continuar la obra"[50].

Algunas de las publicaciones lanzadas por Dussel desde México pertenecen a la etapa nacional-populista o argentina. No tiene interés en negar un pasado de búsqueda sincera, lleno de aciertos que el tiempo ha confirmado, aunque no exento de algunas ambigüedades o "medias tintas" circunstanciales. Es el caso de *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, serie de conferencias dictadas de viva voz en la ciudad de Viedma, cabecera de la Patagonia argentina, entre los días 22 al 24 de noviembre del ya lejano 1972. A su publicación en México, 1977, anota Dussel: "El discurso contenido en estas conferencias fue proferido en Argentina en plena dictadura militar. El riesgo que eso suponía, la táctica del lenguaje que exigía la postergación de ciertos temas, simplemente se explica porque en la Patria chica la palabra crítica es causa de muerte física. No se escandalice entonces el hermano latinoamericano de ciertas "medias tintas"[51]. Otra de las obras de la etapa argentina, en parte inédita hasta el momento y que está a punto de completarse, es *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Obra escrita en Mendoza, como fruto de las clases en la Universidad de Cuyo, en tres tomos, sólo dos de éstos habían visto la luz pública en Siglo XXI de Buenos Aires, 1973. Ahí quedó la obra hasta 1978 en que aparece en México el primer volumen del tercer tomo, bajo el título: *Filosofía ética latinoamericana: De la erótica a la pedagógica*. El segundo volumen del tercer tomo sale en Bogotá: *Filosofía ética latinoamericana: La política y la*

35

arqueológica. En "Palabras Preliminares" a este volumen, con el cual se cierra la obra de más aliento de Dussel, nos cuenta en qué circunstancias escribió la política y la arqueológica: "el contexto concreto, nacional y político de este volumen, no es ajeno al discurso mismo (de la *Política*). El capítulo IX fue escrito en 1973 en Argentina... Una bomba que destruyó mi casa, interrumpió la redacción del mismo". A su vez, la redacción de la *Arqueológica: (Antifetichismo metafísico)* tiene como comienzo el1 de abril de 1975, fecha siguiente a su expulsión de la Universidad: "*Fuera* del sistema, escribe Dussel, debía expresar al Otro absoluto *fuera de todo sistema*"[52].

Entre dos épocas, la argentina y la mexicana, está la colección de artículos y conferencias recogidos en *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, obra editada por Sígueme de Salamanca en 1978. Acaban igualmente de aparecer, en México, los tres capítulos centrales de la tesis doctoral defendida en la Sorbona en 1967 bajo el título*: El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*, dedicada a los obispos que en enero de 1977 se reunían en Puebla.

A la nueva etapa mexicana pertenece *Religión*, una antología de textos sobre el tema, precedidos de una conferencia que, bajo el título de "La religión: como supraestructura e infraestructura" dictó el autor en el mes de abril de 1977 en la universidad yugoslava de Dubrovnik. Así mismo, pertenece a la última etapa: *Filosofía de la liberación*, libro "escrito en el exilio, sin bibliografía ninguna, porque los libros de mi biblioteca, escribe Dussel, están lejos, en la patria"[53]. Precisamente, el valor de este libro está en la ausencia de citas; Dussel ya maduro, en plena posesión de su pensamiento, lo expone en forma directa y completa. Sabemos de otras obras de próxima aparición en México: *De Medel1ín a Puebla*, historia de

los últimos diez años (1968-1978) decisivos de la Iglesia latinoamericana en conexión con el contexto sociopolítico del Continente; y finalmente: *Crónica de Puebla*.

No podríamos poner punto a esta semblanza de Enrique Dussel sin mencionar, al menos, su empeño más importante, en estos momentos a punto de ser feliz realidad. Se trata de *La historia general de la Iglesia en América latina*, escrita en equipo por decenas de historiadores latinoamericanos, bajo la dirección de Dussel, y que la editorial Sígueme de Salamanca empezará en breve a editar en diez volúmenes. El primero, de tipo introductorio, corre a cargo de Enrique Dussel, inspirador y director de esta magna historia.

Hemos querido poner de relieve al Dussel filósofo de la liberación latinoamericana, liberación que se realiza en la historia y que no puede prescindir del carácter religioso y, más aún cristiano, de nuestro pueblo. De aquí las múltiples facetas de un pensamiento que se busca a sí mismo a través de la historia y que tiene muy en cuenta las conclusiones de las ciencias sociales y humanas para enuclear una serie de categorías metafísicas que permitan iluminar la praxis y la poiesis del hombre latinoamericano. En el último y más duro de sus libros, Enrique Dussel ha desarrollado un amplio y detallado mapa (o marco teórico} de la Filosofía de la liberación. A él nos vamos a referir en la segunda parte.

II. MARCO TEORICO DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

Partamos hacia una comprensión sintética del pensamiento maduro de Dussel, desplegando, a modo de mapa con que guiarnos, el siguiente esquema que posteriormente comentaremos:

37

ESQUEMA


FILOSOFIA DE LA LIBERACION
DISCURSO DE LA LIBERACION
METADISCURSO METODOLOGICO
LAS PARTES DEL DISCURSO FILOSOFICO
1. HISTORICA
Centro
Periferia
Clases:
opresoras y
oprimidas
Ideología
Crítica antiideológica
etc.
METOTODOLOGIA
C. Fácticas
C. Formales
M. Dialéctico u ontológico
M. Analéctico o meta-físico
C. Humanas
M. Ideológicos
M. Críticos
Estatuto de la filosofía de la liberación
2. METAFISICA (ETICA)
Totalida ontológica
Exterioridad metafísica
Proximidad
Mediaciones
Alienación
Liberación
3. PRACTICA
Praxis:
relación
Hombre ↔ Hombre
POLITICA:
Hermano ↔ Hermano
EROTICA: Varón ↔ Mujer
PEDAGOGICA Padre ↔ Hijos
ARQUEOLOGICA:
Hombre ↔ Absoluto
4. POIETICA
Poíesis:
relación
Hombre ↔ Naturaleza
FISICA: Materia de Trabajo
SEMIOTICA: Signos Culturales
ECONOMICA: Modos de producción
TECNOLOGICA: Medios técnicos y sistemas

38

1. La Histórica

El punto de partida de la filosofía de la liberación dusselina es una *Histórica* o filosofía de la historia de la filosofía, que pretende reinterpretar el pensar mundial desde dos perspectivas: la del *centro imperial*, la primera, que genera un tipo de pensamiento ontológico que deifica el ser como luz que ilumina al mundo y que condena a no ser a todo lo que no cae dentro de la propia comprensión ontológica. En relación con América y los demás países periféricos de Asia, Africa, la filosofía moderna es una ontología ideológica, que justifica la dominación de los países coloniales por la voluntad de poder que ejercen mundialmente los sucesivos centros imperiales: Portugal, España, Inglaterra, Holanda, Francia, USA y URSS.

La perspectiva alterna sería la que se sitúa en el punto de vista de la *periferia* mundial, la que piensa la realidad desde la exterioridad del ser del sistema. En este sentido, escribe Dussel que "contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar"[54]. Esta corriente filosófica, aunque despliega formalmente sus contenidos a partir de la década del setenta, tiene precedentes en el pensamiento de los profetas del antiimperialismo, como Bartolomé de Las Casas, en los libertadores de la gesta de la Independencia de los países americanos, en los nuevos libertadores de los países coloniales de Africa y de Asia en nuestro siglo. Al privilegiar el pensamiento y los procesos liberadores frente al pensamiento de la dominación y su acción colonizadora, Dussel produce un

subversivo desquiciamiento en la manera unívoca de pensar la historia de la filosofía. El pensamiento moderno no tiene la misma significación para el Nordatlántico, centro de poder que tiene que justificar su dominación del mundo, y para Latinoamérica que sufre la dominación. Repetir el pensamiento europeo a la *europea*, siguiendo la guía de los manuales importados o de los aquí copiados es, desde este punto de vista, no entender ni las ideas ni los hechos[55]. Es dejarse colonizar ideológicamente.

La *Histórica* utiliza como herramientas hermenéuticas para la comprensión y discernimiento del pensamiento moderno y contemporáneo, categorías tales como: centro, periferia, opresión, liberación, ideología, critica ideológica, etc. Esto quiere decir que, por una parte, la histórica sitúa el pensar filosófico de la liberación dentro de un determinado marco geopolítico, y por otra, recibe de este pensar, una vez constituido, aquellas categorías que hacen posible tal interpretación. Por razones de retroalimentación la histórica exige una metafísica.

2. La Metafísica de la Alteridad

La metafísica no se comprende sino en oposición a la ontología. Esta es "el pensar que expresa el ser -del sistema vigente y central-, es el fundamento de las ideologías de los imperios, del centro" y por ello "en la política, prosigue Dussel, se descubre el sentido de la ontologia"[56]. En efecto, esa ontología no surge de la nada. Surge de una experiencia anterior de dominación sobre otros hombres, de opresión cultural sobre otros mundos.

Antes que el *ego cogito* hay un *ego conquiro* (el "yo conquisto" es el fundamento práctico del "yo pienso")"[57]. "La ontología, continúa Dussel, los sitúa (a las culturas y hombres periféricos) como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser"[58]. "La ontología termina así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son una y la misma cosa"[59]. La ontología, en cuanto justificadora y encubridora de la dominación, es el lugar del nacimiento de toda ideología y, por lo mismo, "ideología de las ideologías"[60].

En cambio, la metafísica de la alteridad o filosofía de la liberación "es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro", y por ende, "desde la negatividad ontológica..."[61], La metafísica "es el pasaje de la ontología a lo transontológico, al que se sitúa más allá del ser, en la realidad, el otro"[62]. Es, por lo mismo, antifetichismo en cuanto desabsolutiza el ser del sistema. La metafísica dice relación a la realidad o desuyo de las cosas y principalmente del hombre. En este sentido, escribe Dussel en seguimiento de Zubiri, que "toda la metafísica de la exterioridad y la liberación pende de la *sui generis* constitución real de la sustantividad humana, clausura absoluta, libertad, responsabilidad, totalidad separada e independiente con función semiótica ante la totalidad del cosmos físico o viviente y aún ante todos los restantes individuos de la especie humana. La única cosa libre que tiene el mundo: el otro"[63], Es, en consecuencia, una metafísica personalista siguiendo la mejor tradición cristiana. Tan cristiana que tiene como fundamento último el hecho de la creación, que permite comprender las cosas, los útiles, los sistemas, la política desde la nada que los relativiza y desabsolutiza. Sólo Dios es Absolutamente-Absoluto y su imagen, el hombre,

41

Absolutamente-relativo o un relativo-Absoluto, en terminología de Zubiri. La filosofía de la creación es, pues, "metafísica teórica que justifica la revolución práctico-política de los pobres y oprimidos"[64].

En resumen, el tema de la metafísica "es la *omnitudo realitatis*: todo. Su punto de partida es una opción ético-política en favor del oprimido de la periferia: *respeto por la exterioridad* del otro, geopolítica y socialmente hablando, escucha de su palabra... Su principio es el de analogía"[65]. Para completar esta caracterización dusselina de la metafísica, debemos hacer hincapié en dos puntos más: primero, que la metafísica es ética o la ética es metafísica, de tal manera que la metafísica de la alteridad y ética de la liberación son dos nombres que expresan una misma actitud y una misma filosofía. Segundo, que la metafísica o ética dice relación, como actitud práctica y como núcleo doctrinal al todo del *corpus philosophicum liberationis*. La metafísica, entonces, tiene un puesto central y alimenta con su ethos y sus categorías generales al resto de las partes del sistema filosófico, como puede verse en el esquema. La metafísica en cuanto parte radical y universal del cuerpo filosófico examina, critica y enuclea, según los casos, las categorías más generales a cuya luz se consideran todos los demás niveles y aspectos del discurso y metadiscurso filosófico. Tales categorías, solamente enunciadas, son las de: *totalidad ontológica* (ser, mundo, cosmos, espacio, tiempo, ente, identidad, diferencia, comprensión e interpretación); *exterioridad metafísica* (realidad, distinción, otridad, libertad, razón y fe); *proximidad* (proxemia, proximidad, cara-a-cara); *mediaciones* (fenómeno, cotidianidad, sentido, percepción, valor); *alienación y liberación*. Basta la enumeración de los principales temas para advertir que la filosofía de la liberación se sitúa al nivel más radical y que asume todos los tópicos de la

metafísica, desde los griegos hasta nuestros días, con un sentido crítico-liberador. No se trata de interpretar una vez más la realidad, sino de interpretarla para cambiarla. La parte más teórica de la filosofía adquiere entonces una versión práctica.

3. La Práctica o praxis alterativa

La praxis, objeto de la práctica, es la relación hombre-hombre, a diferencia de la poiesis que consiste en la relación hombre-naturaleza. Hay una praxis de dominación, que consolida la totalidad vigente injusta, y una praxis de liberación, metafísica, transontológica, que pone en cuestión al sistema, no sólo teórica sino realmente, abriendo nuevos caminos. La metafísica, por conducto de la praxis, deja de ser meramente contemplativa. Si analizamos la relación hombre-hombre, se advierte que ésta se especifica en cuatro dimensiones: hermano-hermano, varón-mujer, padres-hijos, hombre-Absoluto. En esta forma resultan ser cuatro las posibles dimensiones de la práctica: *la política, la erótica, la pedagógica y la arqueológica*.

a) Dussel privilegia la dimensión o *momento político* por cuanto tiene una frontera cuantitativamente más amplia que el resto y porque cualitativamente funciona como primera condicionante-condicionada de los demás momentos, es decir, de lo erótico, de lo pedagógico y, en cierto sentido, de lo religioso. Con la relación hermano-hermano quiere sugerir Dussel un sistema utópico, ideal, de política en el que el gobernado se reconozca hermano del gobernante y éste de aquél; en el que los grupos nacionales diferenciados y las distintas formaciones sociales convivan fraternalmente; en que, a nivel internacional, se instaure la verdadera hermandad entre los pueblos. Lo contrario de lo que ha acontecido en la historia

43

humana, en la que el hombre, social, nacional e internacionalmente, ha sido "Lobo para el hombre". En efecto, y desgraciadamente, existe el fratricidio: alienación internacional de las naciones dependientes, alienación social, nacional de las clases oprimidas. El sistema de opresión mundial genera al interior de las naciones que lo padecen, como un subproducto, un subsistema opresor. La liberación del Imperio, al entender de Dussel es poco menos que imposible sin una previa liberación popular al interior de las naciones dependientes, puesto que las clases gerenciales llegado el momento de la verdad ven en peligro sus privilegios al ser cortado el cordón umbilical que las une con la metrópoli. Hoy en el mundo existen dos grandes imperios USA y URSS, unos pocos bloques o naciones semi-independientes y una inmensa masa de naciones totalmente dependientes de uno u otro imperio. Las relaciones entre los bloques son bélicas, y al interior de los mismos las relaciones entre los centros y las neocolonias son lupinas. Puesto a optar por un modelo político para Latinoamérica, Dussel repasa el espectro de los distintos sistemas que hoy pugnan por abrirse paso o afirmarse en las diversas naciones del amplio universo: desde los grupos foquistas de la nueva izquierda radical que alimentan el terrorismo internacional en sus distintas facetas, pasando por el socialismo clásico burocratizado, por los socialismos populares, por los frentes populares de izquierda, por los más pintorescos populismos, por los militarismos, llegando al neoliberalismo democristiano y los conservadurismos de centro derecha, para terminar, en otro de los extremos del abanico, con toda una gama de neofascismos. Pues bien, puesto a optar, digo, Dussel, después de la dura y fracasada experiencia populista que vivió en la Argentina de los años 1973-1975, piensa desde la nueva circunstancia mexicana que "de hecho, sólo los socialismos populares

44

manifiestan ser un modelo de real liberación, de autonomía de elección para la periferia. No quiere esto decir que todos los países puedan realizarlo ahora y aquí, pero lo cierto es que los restantes modelos, sobre todo los equívocos populismos de liberación nacional con frentes interclasistas (como con Perón o Nasser) se muestran ineficaces, porque en la crisis, las clases dominantes nacionales, se alían a las transnacionales y al imperialismo contra las clases oprimidas o el pueblo propiamente dicho"[66]. Dadas las opciones personalistas de Dussel (no se confunda personalismo con individualismo) este socialismo popular, y por lo mismo democrático, al que apunta el último Dussel no puede ser un socialismo totalitario ni de obediencia a un centro de poder, sino un socialismo de raíces americanas o al menos profundamente adaptado a la naturaleza del trópico y al modo de ser de nuestro pueblo. Aquí no vale la vía corta de la imposición de una "línea" importada, sino la vía larga de las mediaciones populares.

b) La *erótica*, relación varón-mujer, la concibe Dussel al igual que la política como un momento de la praxis metafísica; y por lo mismo "la erótica es un nuevo capítulo de la metafísica"[67]. En este campo tiene Dussel muchos molinos contra los cuales venirse lanza en ristre: contra el viejo dualismo que divide al hombre en alma y cuerpo; contra el arraigado maniqueísmo que considera el cuerpo o la carne como algo feo y malo; contra el objetualismo que rebaja la mujer a condición de objeto usado y desechable; contra el machismo, tan enraizado en nuestro "macho" latinoamericano, que mira a la mujer como ente pasivo frente al falo agresor: "El ser es, el no-ser no es", en ontología erótica debe enunciarse: "El falo es, la castración no es". Es decir, la mujer no es; es sólo objeto, como lo era en la política del indio, el africano, el asiático, las naciones pobres, las clases

oprimidas, el pobre... El machismo, como ideología que oculta la dominación de la mujer definida como objeto sexual, no sólo aliena a la mujer, sino además torna impotente al varón por cuanto le impide relacionarse con *alguien*, el otro sexuado (la mujer), y sólo accede en una masturbación solipsista a un objeto que cumple su autoerotismo"[68].

Pero no se trata tan solo de ejercer una crítica *negativa* contra las alienaciones eróticas que terminan en "uxoricidio". Los aspectos positivos del eros y de la sexualidad, ejercidos en régimen de liberación, son descritos, y más que descritos cantados (aquí recuerdo el Cantar de los Cantares) por Dussel, en un lenguaje poético, que nos retrotrae a la frescura y pureza de un paraíso aún no maculado por ninguna de las alienaciones y tabúes: "De esta manera la proximidad del coito, el servicio o praxis de liberación del otro como otro, el ritmo sexual como liturgia en el respeto del otro, cumple el deseo de otro como otro, como otramente sexuado, como alteridad erótica. Sólo en la real exterioridad del otro, otro libre y sexuadamente distinto, el orgasmo puede ser un acto humano que plenifica a la política y a la pedagógica"[69]. "La ideología machista aliena a la mujer; la mujer alienada deforma al hijo; el hijo deformado es materia dispuesta a la injusticia política. La liberación de la mujer aniquila el machismo y permite la aparición de la pareja de los iguales (distintos sexual mente pero persona o rostro con igual derecho a la vida, al trabajo, a la educación, a la política, etc.). La muerte de la casa, de la familia fálica, permitirá la aparición de la nueva casa, el hogar liberado donde reine una erótica expansiva, innovadora, fecunda, no traumática"[70].

c) El tercer momento metafísico de la praxis es la *pedagógica*: relación padres-hijos, maestro-discípulo, ampliable a juventud y pueblo en relación con las instituciones escolares,

universitarias, científicas, tecnológicas y medios de comunicación social. La pedagogía es un problema cultural, a la vez familiar y social. La muerte pedagógica del otro es el filicidio. Filicida es toda familia o todo sistema político que a nombre de la tradición o del *status quo* impide la emergencia de lo nuevo: el otro nuevo y los otros tiempos nuevos, más allá del sistema, de lo mismo. La ontología cierra las puertas a la justa innovación y creación a la que los hombres y los pueblos tienen derecho. La pedagogía ontológica doméstica, adapta, coloniza al educando por considerarlo como no-ser, nada, materia prima a la que hay que infundirle una forma. Los países imperiales igualmente desprecian las culturas de los pueblos colonizados como "bárbaras" y tratan de incorporarlos sin más introyectando en ellos los pretendidos valores universales del Imperio. A esto se llama civilizar, cuando en realidad es alienar.

Una pedagogía metafísica encara siempre la posibilidad y necesidad de una apertura permanente al "más allá" (metà-) del sistema cultural tradicional establecido, anquilosado o impuesto. Porque el hijo es la epifanía de lo nuevo, la novedad dada a luz. La alteridad metafísica es el fundamento de toda pedagógica no ontológica. En este sentido ha escrito Dussel: "El hijo es distinto y no meramente a la pareja: es el otro desde siempre a quien habrá que saber escuchar en silencio la revelación novedosa que aporta a la historia pasada como tradición. Es la innovación misma, tiempo nuevo y por ello escatológico: es siempre el último tiempo. Es por ello que ante el otro nuevo se debe tener sagrado respeto y silencio ante el misterio para saber escuchar la voz provocativa que fecunda la tradición y la hace historia"[71].

En el plano nacional considera Dussel que, frente a la cultura ilustrada pseudouniversalista y alienada, es la cultura popular

47

violada, despreciada, pero viva del pueblo, la que encierra en América latina las verdaderas posibilidades de lo nuevo distinto: "La cultura popular, escribe Dussel, es la que guarda lo mejor de nuestro mundo y de donde surgirán las alternativas nuevas de la cultura mundial futura, que no será una mera repetición de las estructuras de la cultura del centro. La exterioridad de la cultura popular es la mejor garantía y el núcleo más incontaminado del hombre nuevo"[72]. "Dicha cultura posee los símbolos, los valores, los usos, las tradiciones de sabiduría, la memoria de los compromisos históricos, conoce sus enemigos, sus amigos y aliados"[73]. Pero dicha cultura tiene introyectados elementos negativos por parte del sistema o de la cultura de masas, etc. La dependencia marca negativamente y las más de las veces inconscientemente. La cultura popular debe ser liberada de estos elementos que representan la presencia de la opresión. ¿Cómo? No hay que creer en el espontaneísmo. Tampoco el pueblo sólo, aunque la liberación no debe hacerse sin el pueblo, puede liberarse. En este punto es necesaria la presencia o inserción en el proceso de educación popular del intelectual orgánico "para que un pueblo cobre conciencia crítica y discierna lo peor que tiene en sí y lo mejor que ya es desde antiguo"[74].

d) El cuarto y último momento en el que se despliega la praxis metafísica es la *arqueológica* o filosofía de la religión, origen y fin de la metafísica, *arjé*, hontanar de donde todo procede ya donde todo tiende. Negativamente la religión es el enfrentamiento al fenómeno del fetichismo. "Llamamos fetichización al proceso por el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza. La totalidad política se fetichiza cuando se adora a sí misma en el imperio o en el totalitarismo nacionalista. La totalidad erótica se fetichiza cuando es

constituída por la fascinación del falo perverso de la ideología machista. La totalidad imperial se fetichiza cuando la ideología imperial o ilustrada elitista aliena la cultura popular o castra al hijo"[75].

La religión como actitud antifetichista consiste, por lo tanto, en ser ateo del sistema totalizado y endiosado. "El antifetichismo es un saber volver prácticamente las cosas a su lugar, a su verdad. La cuestión no es decir -con Hegel o Nietzsche-: "¡ Dios ha muerto!". La cuestión es: ¿Cuál Dios ha muerto? ¿El fetiche? ¿Europa como divinizada?"[76]. Afirmativamente, el antifetichismo no es suficiente. "El puro ateísmo sin afirmación del Otro infinito no es suficientemente crítico: permite la fetichización de un sistema futuro. Sólo si se afirma que el Divino es otro que todo sistema posible, la revolución liberadora será siempre posible"[77]. Ahora bien, esta revolución liberadora tiene su origen último en la metafísica de la creación. El mundo a través del eterno retorno es siempre lo mismo, absoluto, Dios. La fetichización del todo abre la posibilidad de fetichizar las partes: el sol, la luna, la tierra, el emperador, el sistema político, la raza, la cultura o civilización occidental. A la luz de la creación todo es contingente y posible, pero nada al interior de la misma es absolutamente absoluto. "La creación es así la teoría metafísica que da fluidez al todo ya todo... Es decir, si todo es creado nada es divino sino la Exterioridad absoluta. La creación es, teóricamente, ateización del cosmos y del mundo"[78]. Es por ello también negación del materialismo ingenuo o acrítico que afirma que todo es materia, en decir del materialismo fetichista de Engels, por ejemplo, en su *Dialéctica de la naturaleza*.

Por el contrario, hay otro materialismo crítico, positivo, que afirma y toma la naturaleza como *materia* de trabajo con qué

fabricar lo que el otro necesita. Es la materialidad como mediación de servicio, y no como objeto de adoración. Este materialismo de servicio coincide con el culto que es la esencia de la religión. Lo explica así Dussel comentando el sentido bíblico de culto: "El culto absoluto al Otro infinito es, en la justicia, dar al otro la materia trabajada. Servir (*habodáh*) es tanto liberar al oprimido como efectuar el servicio divino, el culto. La cultura, como conjunto de artefactos producidos por el trabajo humano, es culto al Infinito, ya que dando de comer al hermano extranjero y pobre, a la mujer indefensa y viuda, al hijo solitario y huérfano, se rinde liturgia al Absoluto"[79]. En sentido bíblico, culto al Absoluto es la liberación misma. "El culto supremo, la praxis misma de la liberación, otorga la alegría suprema, la fiesta del pueblo que se libera es la fiesta infinita, inconmensurable, la que mide toda otra alegría y la que permite seguir viviendo. Es un derramarse sobre la historia la Alegría del Absoluto"[80].

4. La Poiética o poiesis alterativa

La poiética se ocupa de lo que hace el hombre con la naturaleza. "La naturaleza es la materia del trabajo humano, que tiene un sentido, una historia, que se la opone dialécticamente a la cultura"[81], Así entendida la poiética comprende, según Dussel, una especie de física filosófica que trata de la naturaleza en sí, en su evolución ascendente hasta dar de sí al hombre, implicado y a la vez suelto de la substantividad total. En esta parte sigue Dussel de cerca el pensamiento de Zubiri[82]. Pero Dussel le agrega nuevos temas como: naturaleza e imperialismo, ecología y liberación de la periferia, etc.

A la física sigue la descripción e interpretación del ente cultural, fruto de la relación del hombre con la naturaleza. El mundo de la cultura como opuesto al mundo de la mera naturaleza, está compuesto de signos, productos, artefactos. Los signos los estudia una *semiótica* filosófica. Los productos y los modos de producción son el tema de la económica filosófica. Finalmente, de los artefactos en cuanto medios técnicos de producción y de las operaciones y sistemas que dan coherencia funcional y formal a los productos, se ocupa el diseño o la tecnológica. No me voy a extender en estos aspectos, sugerentemente expuestos por Dussel en pequeños apartados que prometen obras más plenas y acabadas. Solamente quiero indicar la fuerte vinculación sistemática de los diversos aspectos con la opción política que se tome. La política, en cierto sentido, en cuanto operativiza la metafísica, en cuanto condiciona los niveles erótico, pedagógico y arqueológico de ésta, y en cuanto señala la función liberadora de los aspectos naturales, semióticos, económicos y tecnológicos, se constituye en una especie de filosofía primera para la práctica y la poiética.

5. El metadiscurso metodológico

A este breve *despliegue* del mapa de la filosofía de la liberación sigue un *repliegue* mediante el cual toma plena conciencia del método que le es propio, del *status* epistemológico que le corresponde y de su especificidad como filosofía latinoamericana y como filosofía de la liberación. En orden a definir estos aspectos, pasa Enrique Dussel revista a los diversos métodos: los métodos fácticos u ónticos de las ciencias naturales, al método dialéctico de la ontología, al método analéctico de la metafísica, a los métodos ideológicos y a los métodos críticos de las ciencias humanas. Dussel asigna

a cada nivel epistemológico su propio método en forma integradora y superadora. Así, "el método analéctico es por ello crítico y superativo del método dialéctico; no lo anula, como la dialéctica no anula la ciencia, simplemente lo niega, lo completa, le da su justo y real valor"[83]. Pero, ¿en qué consisten ambos métodos: dialéctico y analéctico, de los que tanto habla Dussel?

En pocas palabras, dialéctica es atravesar (*diá*) diversos horizontes ónticos para llegar, de totalidad en totalidad, hasta el fundamento que no se demuestra, sino se muestra, por ser lo supuesto sin supuestos. El último fundamento al que se puede llegar dialécticamente es el ser que funda la totalidad ontológica del propio mundo, de la propia cultura.

El último horizonte de la dialéctica es la totalización del ser de acuerdo con los principios de identidad y diferencia. La "diferencia" es la diversidad posible dentro de lo mismo. Así por ejemplo, en la dialéctica natural o evolución, como lo enseña Zubiri, solamente existe una substantividad *única*, el universo, de la cual las llamadas cosas naturales no son sino diversas partes diferentes, no distintas[84]. De aquí que detenerse en los resultados totalizadores de la dialéctica, cuando del hombre se trata, sería negar lo que cada humano tiene de "suidad", responsabilidad, libertad. La dialéctica totaliza, genera mundos cerrados, sistemas cuyas partes están en interdependencia posicional, codeterminante y clausurada. Pero en la totalidad el hombre no puede tener razón de parte sino de centro y todo. Pues bien, aquí tiene lugar el pasaje de la dialéctica a la analéctica. ¿Qué significa analéctico? Nos responde Dussel:

"Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa más allá (*anó-*) del

horizonte de la totalidad. La dialéctica ya no es suficiente. El momento analéctico es el punto de apoyo de nuevos métodos. El momento analéctico nos abre así al ámbito metafísico (que no es el óntico de las ciencias fácticas ni el ontológico de la dialéctica), refiriéndose semánticamente al otro. Su categoría propia es la de exterioridad, la exterioridad del otro; su principio no es el de identidad sino el de separación, distinción"[85]. Este método permite realizar una filosofía radicalmente nueva, distinta a las que hasta el momento han existido, desde la exterioridad periférica, *desde* el no-ser del oprimido por el sistema, desde el pobre, en una palabra. La analéctica se abre a nuevos mundos, permitiendo la salida de lo "Mismo".

¿Qué validez tiene este pensar metódico? ¿Qué garantía podemos tener de una tal filosofía? A esta pregunta, que un estudiante le hizo a Dussel en 1975 en Bogotá, responde que "certeza absoluta, la de12+2 = 4, nunca tendrá ninguna filosofía. Pero no porque no sea metódica, sino porque el tema que piensa es el hombre, su historia, la realidad de la libertad"[86]. Pero, descartado este absolutismo, Dussel apunta algunas razones de validez a su favor: capacidad crítica; capacidad para construir un marco teórico; capacidad para ir a los temas más reales; capacidad para establecer un discurso coherente; el hecho, finalmente, de que interese, sea aceptada, criticada e incluso perseguida.

> "De todas maneras, concluye Dussel, nunca una filosofía debió justificarse en su presente. Su justificación fue su clarividencia; su clarividencia fue su operatividad; su operatividad fue su realismo; su realismo fue el origen de su viabilidad; su viabilidad fue el fruto de la praxis; su praxis de liberación fue su inhóspita exposición a la intemperie, fuera del

53

> sistema. La exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos dominados, vernáculos, pobres... Ellos son los maestros de los sabios y la filosofía es sabiduría"[87].

Pongamos punto final a este ya largo comentario, afirmando rotundamente que con la publicación en México de *Filosofia de la liberación* (1977) el pensamiento de Dussel ha llegado a un punto crítico de maduración y plenitud primera, que es de desear que sea el punto de despegue hacia una obra filosófica definitiva, latinoamericana y universalmente consagratoria. De ser así, habremos alcanzado en pocos años, en filosofía, niveles parecidos a los ya obtenidos en literatura, ciencias sociales y artes. Y lo que es más importante, el proceso de liberación que se cumple en América latina no será un movimiento de desesperados que dan palos de ciego, sino un proceso popular racionalizado.

Germán Marquínez A.
Bogotá, 15 de agosto de 1979

54

NOTAS

[1] 1977 -82, p. 176. cfr. Bibliografía.
[2] 1977-21, p.84.
[3] 1967-2, p. 179 y ss; 1978, p. 67.
[4] 1975-77, p. 83.
[5] 1973-12, p.7.
[6] 1974-15, p. 9.
[7] 1973-59, p. 142.
[8] 1977-82, p.177.
[9] MARQUINEZ, A. Germán. "Zubiri visto desde Latinoamérica (Aportes a una filosofía de la liberación)". En *Franciscanum* (Bogotá) n. 55 (1977) pp. 127 -145; en *Estudios* (Madrid) n. 118 (1977) pp. 321-335; y en *ECA* (El Salvador) n. 346 (1977) pp. 609-610.
10 1977-20, p. 50.
11 1974-15, p. 9.
12 1977-21, p. 83.
13 lb.
14 1977-21, p. 84.
15 Obra continuamente anunciada como de próxima aparición, que aún no ha sido publicada.
16 1974-15, p. 10.
17 Ib., p. ll.
18 1977-21, p. 84.
19 1970-7,a.yb.
20 1977-21, p. 84.
21 lb., p. 85.
22 lb.
23 lb.
24 En esta obra publicada en 1973 se marca el pasaje del momento "ontológíco" al "metafísico" en pp. 11, 83,133, 191.
25 1977-21, p. 86.
26 1975-70, p.219.
27 1977-21, p. 86
28 lb., p. 86.
29 lb. 30.
30 1975-17, p. 7.

31 1977-21, p.87.
32 Trad. de la obra de LEVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.
33 1971-35, pp.27-32.
34 Miembros de esta generación fundaron en Buenos Aires en 1975 la *Revista de filosofía latinoamericana*.
35 1977-20, p. ll.
36 1977-82, p.177.
37 1972-11, p.9.
38 1978,pp.130-131.
39 Forman una totalidad con *Caminos de liberación latinoamericana II*. Cfr. Bibliografía: 1972-3 y 1974-2.
40 1972-10, p. ll.
41 1977-21, p. 88.
42 lb., p. 89.
43 1975-70, p. 220.
44 ib., p. 221.
45 1973-59, p. 143.
46 1977-21, p. 89.
47 lb.
48 lb., p. 90.
49 lb.
50 1964-5, pp. 15-16.
51 1970-7, "Palabras Preliminares".
52 lb.
53 1977-21.
54 1977-21, p. 23.
55 Cfr. "Lectura latinoamericana de Descartes" en *Discurso del Método*, Bogotá, Ed. Nueva América, 1978.
56 1972-10, pp.14.
57 lb., p. 13.
58 lb., p. 12.
59 lb., p. 15.
60 lb., p. 14.
61 lb., p. 57.
62 lb., p. 66.
63 lb., p. 60.

64 lb., p. 16.
65 lb., p. 182.
66 lb. p. 84.
67 lb. p. 89.
68 lb., pp. 92-93.
69 lb. p. 95.
70 Ib., p. 96.
71 Ib., p.I00.
72 lb., p.101.
73 Ib., p.105.
74 lb.
75 Ib., p.107.
76 Ib., p.I09.
77 Ib., p. lll.
78 lb., p. 112.
79 Ib., p.115.
80 Ib., p.116.
81 Ib., p.117.
82 "El pensar de Zubiri ha pasado totalmente desapercibido aún en el mundo latinoamericano o hispánico. En cuanto a una comprensión adecuada entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza, es necesario hacerse cargo de la metafísica de este gran pensador contemporáneo". Cfr.1972-10, p.168.
83 Ib.,p.167.
84 lb., p. 121. Cfr.la obra de X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 171.
85 lb., p. 166.
86 Ib.,p.187.
87 lb.,p.188.

57

ENRIQUE DUSSEL EN MÉXICO (1975-1994)

El impacto filosófico de la obra de Dussel en México ha constituido toda una nueva experiencia en el ambiente académico mexicano nada fácil de ser asimilada, no sólo por la dificultad que ofrece su cabal comprensión, sino también por el reto que impone la originalidad de su proyecto. Un proyecto polémico desde cualquier perspectiva filosófica mexicana imperante.

De acuerdo con el diagnóstico de la situación de la filosofía en México publicado por Carlos Pereda en 1992[1] son tres los vicios que hasta ahora han predominado en el ambiente filosófico mexicano: "el fervor sucursalero", "el afán de novedades" y "el entusiasmo nacionalista"[2]. Si analizamos más de cerca y con rigurosidad "cuasi- clínica" los "tres males" de la filosofía mexicana bien identificados por Pereda, nos

59

percatamos de que en realidad se tratan, como todo vicio, de meros efectos sintomáticos y no de la causa misma del malestar. La devoción rendida a filósofos ilustres y la defensa a ultranza de sus respectivas doctrinas así como la fijación por estar al último grito de la moda filosófica son manifestaciones dogmáticas de una misma carencia, a saber, de la falta de autonomía reflexiva y la consecuente subordinación de la propia razón bajo alguna "autoridad filosófica" imperante. Aquellos que no piensan por sí mismos, o que temen intentarlo y, por consiguiente, se aferran al pensamiento de alguna autoridad ya desde siempre "reconocida", caen en el, así denominado por Pereda, "fervor sucursalero", mientras que, por otra parte, aquellos que se pretenden partidarios críticos o escépticos frente a alguna o a toda postura "filosófica tradicional" más bien optan por someterse a alguna autoridad actualmente "en boga". Esta actitud "dependiente" no puede ser entendida al margen de la historia de nuestra cultura y, en particular, al margen de las reminiscencias fuertemente arraigadas de nuestra condición colonial. De ahí que la corriente historicista surja precisamente como reacción ante los efectos alienantes de toda filosofía importada (sea tradicional o sea de última moda), y de la convicción de que la única manera de pensar "auténticamente" por sí mismos es pensar desde "lo propio" perdido en un pasado inexplorado. La extrapolación de dicha actitud historicista, esto es, la obsesiva búsqueda de la originalidad filosófica en la historia de las ideas de la cultura (sea mexicana o latinoamericana) conlleva, sin embargo, al peligro de caer en el tercero de los malestares de la filosofía en México enunciados por Pereda, esto es, en el "entusiasmo nacionalista".

Precisamente a la luz de este clima de candente controversia intelectual en torno a la autenticidad de la filosofía[3] quisiera

exponer de manera esquemática el impacto y desarrollo filosóficos de la obra de Enrique Dussel en México. Mi hipótesis aquí por desarrollar consiste en que la obra de Dussel, con todas sus posibles insuficiencias, no sólo evita caer en alguno de los vicios mencionados por Pereda sino que más bien actúa críticamente frente a todos ellos. La razón de ello es muy simple: Dussel trabaja en un proyecto filosófico propio gozando de plena autonomía intelectual. Lo que no significa que se cierre a la crítica, sino más bien todo lo contrario; porque cuenta con una posición propia se encuentra en plena disposición de diálogo crítico, serio, desde la cual reconoce sus debilidades y trabaja enérgicamente en ellas, pero también desde la cual logra poner en profundo cuestionamiento otras posturas filosóficas. Para fundamentar esta serie de aseveraciones en torno a la obra de Dussel examinaré brevemente a continuación algunos aspectos de tres diversos momentos del último período de su producción filosófica que se inicia a partir de su exilio en México: la síntesis de todo lo ganado hasta el momento de dejar Argentina y que se cristaliza en su *Filosofía de la Liberación* (I), su lectura "apretada" de las cuatro redacciones de *El Capital de Marx* (II) y su polémica con la *Etica del Discurso* de Karl- Otto Apel (III).

I

Dussel llega a México a mediados de la década de los setenta, tras una larga y profunda experiencia en Europa, Medio Oriente y América latina. "Experiencia" que no se restringe al ámbito estrictamente académico sino que además se distingue por su decisivo compromiso ético y político[4]. Su primer libro escrito en México: *Filosofía de la Liberación*[5], presentado por él mismo aquí como un "corto trabajo, sin bibliografía alguna" -

ya que los libros de su biblioteca "estaban lejos"- y con un "carácter sentencioso, casi oracular", es en realidad un denso tratado que sintetiza todo el desarrollo de su pensamiento hasta el momento en que abandona Argentina y que, a manera de "marco teórico provisorio" perfila -con gran precisión y dominio crítico de la jerga filosófica europea- el proyecto dusselino de la filosofía de la liberación latinoamericana. Un texto de difícil acceso para el lector mexicano si se desconocen trabajos anteriores tales como su "*trilogía Antropológica*"[6] (escrita entre 1962 y 1968), su *Método para una filosofía de la liberación*[7] (1970- 1972) y sus tres tomos de *Para una Etica de la Liberación latinoamericana*[8] (1970 -1974). El carácter "Latinoamericano" de dicho proyecto lleva a Pereda, y no sin pocas razones, a ubicarlo de manera inmediata dentro del ya clásico en México bloque "latinoamericanista"[9]. Existen, sin embargo, diferencias fundamentales que distinguen el planteamiento filosófico de la cuestión latinoamericana por parte de Dussel del proyecto de una "historia de las ideas" o "filosofía de la historia" en América latina, y que evitan que caiga en el vicio que Pereda atribuye precisamente a esta corriente en México. Leopoldo Zea ha centrado toda la problemática latinoamericana desde la perspectiva de una "filosofía de la identidad"[10] al pretender "desenajenar" al latinoamericano de su realidad histórica en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana[11], esto es, buscando la "reconciliación" dialéctica de la "autoconciencia" originaria desgarrada en la alienante dualidad sujeto-objeto[12]. Se trata en el fondo de un proceso de "autoconciencia", por cuya mediación el "ser latinoamericano" logrará saber de sí como de su condición histórica de dominación[13], autoreflexión de su historicidad que constituye en sí misma el primer momento de su "liberación"[14]. Dussel, por su parte, no sólo respeta y reconoce la influencia de Zea en la formación de su propio pensamiento

62

en los años sesenta[15], sino además ha asimilado la exigencia de la tradición mexicana por rescatar, mediante un ejercicio "histórico- hermenéutico de autoconciencia" -como él mismo ha llamado al proyecto de ZEA [16]- la identidad perdida de la cultura latinoamericana[17], esto es, la reconstrucción del horizonte de comprensión pre-filosófico condicionado espacio - temporalmente, que de hecho constituye el punto de partida de la reflexión de Dussel en casi todas sus obras y es precisamente el tema central de su último libro "*1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*"[18]. Pese a ello, Dussel ha desarrollado un proyecto de la filosofía latinoamericana en México muy distinto al de Zea al menos en dos sentidos: primeramente porque para Dussel la relación fundamental por tratar por parte de su filosofía de la liberación no es la relación "sujeto-conciencia" sino "sujeto-sujeto", y en segundo lugar, porque formula y desarrolla sus propias categorías filosóficas siempre en diálogo abierto con diversos paradigmas de la filosofía europea. Permítanme explicar ambos aspectos de manera un tanto más detallada.

Por una parte, la "liberación" para Dussel no es un asunto de mera autoconciencia histórica, ya que la dominación no es tan solo un estado de "conciencia" ni es la "experiencia de nuestra conciencia" la que "nos ata" en sí al dominio, sino más bien una determinada relación "cara-a-cara" o "práctico-intersubjetiva" de dominación. De ahí que la filosofía latinoamericana de la liberación consista para Dussel ante todo en el proyecto de una ética; la *Etica de la Liberación*. El carácter latinoamericano de dicha ética, podría muy bien dar la impresión de que está en contra de la idea de una ética intercultural a favor de una especie de relativismo[19]. Esta impresión es, sin embargo, falsa. La *Etica de la Liberación* critica los fundamentos

63

dialéctico-monológicos de la ética moderna precisamente porque éstos, pese a sus pretensiones de validez universales, continúan siendo eurocentristas. Por ello propone Dussell la superación del solipcismo de la ontología hegeliana y heideggeriana -y por lo tanto del eurocentrismo- a partir de un paradigma analéctico-dialógico de la ética[20], Según Dussell hay entre los entes que "aparecen en el mundo" (esto es, "mundo" en el sentido hermeneútico[21]) "uno absolutamente *sui generis*, distinto a todos los demás"[22]; el rostro de una persona que se revela como "otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumento como algo exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste la totalización instrumental"[23]. El ámbito de dicha "revelación" se llama la "exterioridad" y puede denominarse también "trascendentalidad interior"[24] en relación con el horizonte del sistema hegemónico. El carácter latinoamericano de la ética de la liberación constituye aquí la "*Otredad*" de la modernidad, cuya "*Exterioridad*" aún no es reconocida por la *Totalidad* vigente. De ahí que pueda Dussell llegar a afirmar que los fundamentos filosóficos de la ética de la liberación bien podrían ser considerados análogamente tanto africanos como asiáticos[25].

Por otra parte, aún cuando una cierta relación intersubjetiva de dominio sea susceptible de ser "descubierta" en el ejercicio reconstructivo de la propia identidad histórica, de ninguna resulta legítimamente "criticable" desde el punto de vista estrictamente filosófico y mucho menos "superable" no sin antes haber ganado validez intersubjetiva la pretensión universal de su discurso, De esta manera el proyecto de Zea, visto desde la perspectiva de Dussell, es un primer momento "necesario" pero no "suficiente" del desarrollo del pensamiento

latinoamericano con vistas a una filosofía "en sentido restringido" o "filosofía sin más":

> "La cuestión es triple: hay que pensar autoconcientemente desde América latina (con autoconciencia del lugar en la historia mundial), 2) Pensar filosóficamente *sobre nuestra realidad* (desde nuestra positividad, pero igualmente como dominados, empobrecidos, etc.), y 3) pensar de una manera tal que podamos entrar en la discusión con esa *comunidad filosófica hegemónica*. Como excluidos debemos *interpelarla* para que nuestro discurso filosófico propio sea reconocido. El reconocimiento de dicha comunidad hegemónica *no es el origen* de nuestro filosofar (que arranca de nuestra realidad negada, de nosotros mismos), pero dada la condición colonial de nuestra filosofía *normalizada* (o académica [...]), es necesario pasar por la autoafirmación y el reconocimiento de una tal comunidad hegemónica para establecer entre nosotros mismos las condiciones para un diálogo filosófico creativo, respetuoso, riguroso"[26].

La filosofía para Dussell es un constante debate siempre "abierto al mundo", y es en plena discusión con "los otros" como el filósofo latinoamericano adquiere realmente "conciencia", no meramente de la "auténtica particularidad" de su discurso, sino también "precisión" y "rigor" conceptuales ante el "reto" que significa poner a prueba la validez intersubjetiva del discurso latinoamericano ante la comunidad filosófica internacional en su sentido más amplio ("es decir, pretendiendo abarcar tanto la "hegemónica" como la "excluida"). Un "reconocimiento" universal que nuestros propios centros académicos institucionalizados exigen para tomar "con seriedad" el carácter filosófico del discurso latinoamericano. Solamente concibiendo la obra de

65

Dussel como un continuo diálogo (fácticamente) abierto "al otro" es posible comprender la complejidad de su pensamiento. Mientras que la propuesta filosófica de Zea bien quedaría inserta dentro del "paradigma de la autoconciencia"[27] aunque por supuesto que de carácter "latinoamericano", la crítica fundamental de Dussel a la ontología occidental bien podría aplicarse al mismo proyecto "cerrado", "en-sí-mismado" de una ontología latinoamericanista. Dialogando "sólo" con "nosotros mismos", logramos un primer momento de "autoconciencia" monológica, "necesaria" pero aún sumamente abstracta. Para adquirir una identidad verdaderamente "concreta" es preciso entrar en contacto con el "otro", ser "reconocido" por aquél como auténticamente "otro", y éste, a su vez, necesita aproximarse a nosotros para descubrir en nuestro "reconocimiento" su verdadera "identidad". Lo mismo vale para el "discurso filosófico hegemónico", discurso cuya validez universal es tachada de "ingenua" y "eurocéntrica" por Dussel, precisamente por ignorar la palabra del filósofo excluido de la comunidad filosófica europeo - estadounidense. Solamente "interpelando" la palabra del "otro" (del latinoamericano, del africano, del asiático, no-europeo, no-estadounidense) es como Dussel, por ejemplo, ha sido capaz de revelar la "otra cara" del proceso de gestación histórica de la "identidad moderna" desde siempre ya "oculta por el mito de la modernidad"[28] (y de la cual cae presa el mismo *Source of the Self* de Charles Taylor, por no situarse desde el principo en actitud dialógica "abierta" y por el contrario, "en-si-mismar-se" al interior de la comunidad filosófica occidental).

II

El segundo momento del desarrollo intelectual del pensamiento de Dussel en México lo constituyen sus cuatro

obras en torno a las cuatro redacciones de *El Capital* de Marx: *La Producción Teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)*; *Hacia un Marx desconocido (un comentario a los Manuscritos del 61-63)*; *El Ultimo Marx* (1863 -1882) *y la Liberación Latinoamericana*[29]; y *Las Metáforas Teológicas de Marx*[30]. Si bien el "marxismo" no ha sido en absoluto un fenómeno "ajeno" al contexto intelectual y político mexicano[31], me gustaría destacar aquí nuevamente algunos aspectos en torno a la originalidad e importancia de la obra de Dussel al respecto.

En primer lugar, Dussell llegó a Marx y no partió de él (en este sentido jamás fue "marxista" de "formación" y "devoción" propia del "fervor sucursalero" lamentablemente tan arraigado en México), con lo que he de demostrar la autonomía intelectual (en relación con el desarrollo y exigencias de su propio proyecto) de la que goza su interpretación sobre Marx. En segundo lugar, el carácter de su lectura es fundamentalmente ético, desde un horizonte crítico antropológico a la ontología hegeliana y heideggeriana, y no desde una perspectiva teorética (sea económica, política o sociológica). Por último, Dussel ha aportado en el conjunto de sus cuatro obras de Marx en México, no únicamente el más completo comentario de los manuscritos preparatorios de *El Capital*, sino además una reconstrucción de los planes generales de la obra realizados por Marx en el contexto de su desarrollo teórico, con lo cual logra una exposición realmente sistemática (no fragmentaria) de las cuatro redacciones de *El Capital* y "abierta" de manera crítica a futuros desarrollos teóricos (que de ninguna manera se limitan a la mera "aplicación empírica" de una "teoría acabada"). Permítanme explicar brevemente cada una de estas tres afirmaciones.

Tal grado de autonomía goza la postura filosófica de Dussel con respecto a Marx, que podemos distinguir claramente dos

67

diversas fases de su *Filosofía de la Liberación*: una primera fase "premarxista" (y hasta cierto punto anti-marxista} y una segunda "marxista". La primera de ellas corresponde con su *Método para una Filosofía de la Liberación*, obra escrita entre 1970 y 1973[32], en la que Dussel critica a Marx el no haber logrado trascender, por una parte, la categoría de "totalidad" hegeliana, y por ende el eurocentrismo:

> "La superación de la totalidad burguesa tiene en su interioridad, como uno de sus momentos negados en absoluto, al proletariado. Es decir, la potencialidad *interna* al todo del sistema burgués es ya el futuro de la historia. Dicho futuro dialéctico, despliegue de lo mismo y desde lo mismo es aparente novedad: al fin será un momento aparecido desde Europa capitalista y como superación del capitalismo"[33].

Por otra parte, le atribuía también -curiosamente de manera análoga a la crítica actual de Habermas al "paradigma productivista" de Marx[34]- el partir desde el "trabajo, como el último horizonte ontológico de comprensión de lo económico"[35]:

> "Así como Freud privilegia la sexualidad (e interpreta desde ella hasta la historia mundial económica), o Rousseau la educabilidad (y propone como frutos de la educación la cultura}, Marx privilegia en cambio la economicidad (la relación hombre-naturaleza por el trabajo}. (...) Cabría indicar (...) que el factor libertad queda no adecuadamente expresado por faltarle a la dialéctica marxista la categoría de alteridad (y con ello se transformaría en una analéctica)"[36].

Cuál sería la sorpresa de Dussel cuando en diciembre de 1983 en Oaxtepec, él mismo *corroboraba* justamente esa categoría de

alteridad (tan necesaria para transformar la "dialéctica marxista" en una "analéctica") en los *Grundrisse* de Marx:

> "Algunos colegas me aconsejaban simplificar la *Filosofía de la Liberación* y hacerla más comprensible. Otros colegas hasta han ironizado la cuestión de la exterioridad, el otro como nada de sentido, el más-allá metafísico del ser, etc., tesis fundamentales de nuestro pensamiento. Ante el texto [de los *Grundrisse* de Marx] que copiamos, esperamos, pueda surgir una nueva generación filosófica que tome con respeto cuestiones de fondo, profundas. Marx las autoriza"[37].

A partir de este momento, Dussel reafirmó la *Filosofía de la Liberación* en su lectura de Marx, *reincorporando* la tesis marxista a manera de *desarrollo* de su propio pensamiento[38].

Pasemos ahora al segundo punto. El descubrimiento de la categoría de alteridad en Marx, esto es, dicho en estricta jerga dusselino-marxista, de la "exterioridad" del "trabajo vivo"-categoría antropológica (la "persona" del trabajador) no fundada por el "Ser del capital"- lleva a Dussel a interpretar *El Capital* ante todo como una *Etica*[39]. A diferencia de la concepción marxista de la moral predominante en México, según la cual ésta forma parte de la superestructura ideológica de la sociedad[40], Dussel concibe la moral como un elemento en sí mismo infraestructural:

> "(...) lo 'ético' (o 'moral') no se produce primeramente en el nivel de la llamada 'superestructura', sino también en el nivel de la base misma, ya que es la 'relación' y el 'tipo' de relación (comunitaria, de dominación, etc.) que se establece entre personas lo que constituye la 'relación social' misma como base de la relación de producción"[41].

En otras palabras, la condición de posibilidad ética del capital gracias a la cual le es posible "valorizarse" y que, en el fondo, constituye su "esencia" misma, es una relación ética de dominación del capitalista sobre el trabajador. Vista desde esta perspectiva, la *Crítica a la Economía Política* es una crítica ética y no una mera "descripción" teorético-empírica del funcionamiento del sistema capitalista. Por ello -a diferencia de Sánchez Vázquez quien reduce "la moral" a un "código de normas que forman parte de la superestructura ideológica" y a la ética a una "teoría o ciencia de lo moral", dejando con ello a la moral "atrapada" en su condicionamiento ideológico[42]- Dussel distingue entre el horizonte ético crítico de Marx[43] y la moral vigente por criticar:

> "Definimos como 'moral' las prácticas concretas (prácticas empíricas), las relaciones entre los agentes en la producción, las normas, la ideología legitimante y hasta la ciencia y la filosofía que se encuentre dentro del 'horizonte' de un mundo dado, histórico, bajo el dominio de un grupo, clase, etc. Es la *totalidad* de 'prácticas' vigentes (...) Entendemos por 'ética' la crítica trascendental de las 'morales' (o de la 'moral'), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado 'juicio') de la dignidad absoluta, trascendental, 'metafísica', de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu -como expresamente enseña Marx-, *ante festum* (como a priori ético absoluto o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo -sea el que fuere- de relación de producción históricamente situada"[44].

¿Qué entiende Dussell aquí como la "dignidad absoluta, trascendental, metafísica, de la subjetividad del trabajador, de

70

su corporalidad, como persona con libertad"? Desde una perspectiva crítica a la ontología dialéctica y fenomenológica, el ser humano no constituye para Dussel meramente un "*Dasein*", esto es, un "*Seiende*" capaz de interpretar el mundo (o "abrirlo" [en el sentido de la *Erschlossenheif*]) desde un horizonte de precompresión específico. Con ello caería nuevamente en un "culturalismo"[45]. A raíz de su reconstrucción crítico-comparativa entre el humanismo semita y el humanismo helénico en torno al dualismo antropológico (cuerpo-alma) de la cristiandad desarrollado precisamente en su *Trilogía Antropológica*, Dussell concibe la persona humana como "totalidad viviente", "carnal": "Si el hombre es esencialmente el alma, o el *cogito*, como lo propone el dualismo, el cuerpo es desvalorizado, el cuerpo no puede ser el punto de inserción en el mundo y de comunicación con el otro. El no al cuerpo, a la carnalidad humana, es igualmente no-al-Otro como claramente puede verse en el idealismo. El idealismo {que comienza por la subjetivación cartesiana y culmina con Hegel, que también descarta al cuerpo con 'la conciencia' al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*) es absolutización de un mundo descarnado, es absolutización de mi mundo como Razón que todo lo comprende, abarca, explica, constituye. La Razón como el horizonte dentro del cual se dan los entes {'lo pensado') llega Hegel a su más prototípica culminación: 'Idéntico es el pensar que el ser'{...) Por otra parte debemos igualmente dejar a Heidegger en el camino, porque su ontología y su mundo es solipcista; y desde el solipcismo ontológico jamás se podrá responder una persona a otra, jamás se podrá resolver la cuestión del cuerpo del Otro como otro. Sin exterioridad metafísica Heidegger no logrará jamás superar la raíz del dualismo, porque es la ontología la que en definitiva funda el dualismo"[46].

71

En este sentido, la persona -entendida como "totalidad viviente"- del "otro" es "metafísica", en el sentido de que trasciende la razón totalizante de la "apertura [Erschlossenhief]" de "mi" (sujeto singular) o "nuestro" mundo (como clase social, cultura, pueblo, nación, etc.). Esta afinidad que Dussel ha descubierto entre su postura ética filosófica -reconstruída a partir de los presupuestos antropológicos (aún "pre-filosóficos") del pensamiento semita- y la de Marx, guarda aún más "misteriosas" relaciones, a saber, de manera velada por un discurso metafórico-teológico del que da cuenta por vez primera de manera sistemática -esto es, se trata de un discurso totalmente coherente en sí mismo y en estrecha relación con el discurso teórico de los manuscritos de *El Capital* [47]- ha sido precisamente objeto de su última obra: *Las Metáforas Teológicas de Marx.*

En relación con el último punto por tratar, quisiera tan sólo traer a colación la conclusión a la que llega Dussel, tras la reconstrucción de los planes de la obra de Marx a lo largo de su lectura de las cuatro redacciones de *El Capital*: "en vida Marx publicó menos de la septuagésima parte de su proyecto" con lo cual:

> "Su teoría quedó absolutamente 'abierta' a posibles continuaciones de su discurso. Nada más lejos de la mente de Marx que una teoría cerrada, dogmática, acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente. Fue un pensamiento histórico, y hay que historificarlo en América Latina para que responda a la realidad original de nuestro continente. Esta es nuestra tarea"[48].

III

Para finalizar este breve recorrido a 1o largo de algunos aspectos de la obra de Dussel en México, veamos por último

algunas problemáticas entabladas en uno de sus debates internacionales más recientes y significativos. Se trata aquí de la confrontación con la *Etica del Discurso* de Karl- Otto Apel, iniciada en noviembre de 1989 y que permanece todavía inconclusa hasta la fecha. Antes de centrarme en los puntos de divergencia de dicha disputa, me gustaría exponer también algunos puntos en común que no sólo hacen posible el debate entre ambas propuestas éticas sino también sumamente necesario.

La crítica de la *Filosofía de la Liberación* al "cientificismo ideológico[49] coincide plenamente con el planteamiento del "dilema de la actualidad" formulado por Apel entre la urgente "necesidad" y la "aparente imposibilidad" de una fundamentación racional de la ética en la era de la civilización técnico-científica[50], aún cuando en realidad sus razones históricas sean sumamente distintas. La gran influencia en Latinoamérica del carácter teleológico de la filosofía positivista de la historia (y variantes posteriores[51]), ha exigido siempre que las naciones "subdesarrolladas" consideren a la "civilización técnico-científica" como "modelo" de la última fase de "desarrollo" de la humanidad en general. De acuerdo con esta concepción positivista del "progreso", la. ética no puede jugar ningún papel serio en el desarrollo de la sociedad. De ahí que se presente el siguiente dilema maquiavélico; por una parte, "todo" es permisible en nombre del "progreso", aún cuando la coacción y la violencia para ello sean necesarias; mientras que, por otra parte, cuando más necesario es poner en cuestionamiento la legitimidad de semejante "modernización", más incapaz resulta la ética desde el punto de vista "racional" para refutar la justificación "científica" neutralmente valorativa de los imperativos tecnocráticos (en este sentido la "ciencia y técnica

como ideología" de Habermas jugaría un papel "más allá" de la sociedad industrial, que de ninguna manera se limitaría a la legitimación del capitalismo tardío[52]). De esta manera existen importantes puntos de convergencia entre Dussel y la crítica al "cientificismo" moderno formulada por Apel como crítica al monopolio de la razón instrumental. Sin embargo, también existen fuertes divergencias entre el programa ético-racional (el desarrollo de la razón dialógica como *Etica del Discurso*[53]) y la *Etica de la Liberación*.

A partir del "giro pragmático" de la filosofía del lenguaje, Apel ha transformado la "filosofía trascendental" de Kant en el sentido de la interrogante por las condiciones pragmático-trascendentales de posibilidad y validez de toda conformación de consenso discursivo, es decir, se trata aquí de la pregunta por los -así denominados por Apel- presupuestos irreversibles [*unhintergehbare*] (so pena de cometer la contradicción pragmática o performativa) y, de esta manera, "fundamentos últimos" de la argumentación[54], que constituyen los "principios de la racionalidad discursiva (...) tanto de la teorética como también de la razón práctica". A estos últimos pertenecen precisamente las cuatro pretensiones de validez universales de toda argumentación; la pretensión de sentido, de verdad, de veracidad y de rectitud de los actos de habla comunicativos, en el sentido de "*normas ya desde siempre implícitamente reconocidas, de una comunidad de comunicación ideal*"[55]. Esto significa que todo aquel que argumenta seriamente, ya ha reconocido implícitamente estas normas así como el carácter de una anticipación contrafáctica del ideal de la conformación del consenso. Con ello logra Apel proponer la *fundamentación última* del principio de una ética discursiva deontológica y universal que pres-cribe el principio procedimental de la fundamentación con-

sensual-comunicativa de normas en discursos prácticos[56]. El énfasis en el carácter "fundamental-último" de los presupuestos de la racionalidad discursiva filosófica -tanto de la razón teórica como práctica- significa que no se trata aquí de los presupuestos de trasfondo histórico-contingentes del entendimiento cotidiano sino de los "presupuestos universales irreversibles del entendimiento", "que como fundamento de la duda y como fundamento del límite de toda duda (...) trascienden los recursos de trasfondo relativisables de las formas de vida histórico-contingentes y en esta medida son trascendentales"[57]. Al carácter "irreversible"[58] de estos presupuestos de la argumentación lo denomina Apel el "principio de autoalcance [*Selsbtseinholungsprinzip*]" y, a su juicio, bien podría fundamentar normativamente a la "Teoría Crítica", la cual requiere, a su vez, de una fundamentación libre de metafísica. Este "principio de autoalcance" tendría la función de autorizar "a priori al representante de la ciencia reconstructiva" a llevar a cabo "un proceso de racionalización del mundo de la vida y, así, crítico-normativamente reconstruirlo[59]. Con ello, enfatiza Apel, dicha reconstrucción no podría ser más criticada de "eurocéntrica"[60]. Este ámbito abstractivo-ideal, propio de la fundamentación pragmático-trascendental, Apel lo sitúa Como parte A de su *Etica del discurso* y es complementado, a su vez, por una parte B dedicada a la formulación concreta de normas destinadas a casos empíricos.

Al respecto Dussel objeta a Apel el no haber tomado en serio al otro como "otro" y haberlo incorporado de manera inmediata dentro del "nosotros" al interior de la comunidad ideal de comunicación[61]. En la comunidad "real" de comunicación, más de tres cuartas partes del mundo se encuentran fácticamente "fuera" de ella. Sin embargo, resulta obvio que, al menos desde el punto de vista ideal-regulativo (o contrafáctico) ningún ser

75

humano, en tanto que "ente de razón", puede estar "fuera". Pero también es obvio que a eso no se refiere Dussel. Su objeción reside más bien en haber fragmentado la persona humana de manera "dualista", esto es, de poner especial énfasis en el ámbito "discursivo-racional" y dejar de lado el ámbito "económico-corporal", el ámbito de la necesidad, de la condición de posibilidad de la vida humana y, con ello, de la racionalidad misma. Cuando se sabe que, de hecho, un niño de Somalia jamás logrará cumplir con ninguna de las pretensiones de validez del discurso y, por, ende, se encuentra ya desde siempre "fuera" de toda comunidad de comunicación "ideal" por el simple hecho de que su cerebro, condición orgánica de posibilidad de toda razón, se encuentra atrofiado por desnutrición, ¿no es acaso también un "otro" cuyo "rostro" exige justicia?

Luis Manuel Sánchez Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México.
Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main).
Julio de 1993.

76

NOTAS

[1] Carlos Pereda. "Die mexikanische Philosophie des 20. Jahrhunderts: ein Uberblick", en: D. Briesemeister y K. Zimmermann (rec.), *México heute; Politik, Wirtschaft. Kultur*, Frankfurt am Main (1992), Vervuert Verlag, pp. 475-497.

[2] Ibid. , p. 492 y ss.

[3] Discusión que de ninguna manera terminó "disolviéndose" en la década de los ochenta como esperaba Luis Villoro (en su ensayo "Perspectivas de la Filosofía en México para 1980", en: *El Perfil de México en 1980*, México, Siglo XXI, 1972. p. 607 y ss.) sino que, por el contrario, más bien ha tendido a desarrollarse de manera vertiginosa en los últimos años (véase al respecto: "La crítica ante la obra de Leopoldo Zea" de José Luis Gómez Martínez, en: *Anthropos* No. 89/Octubre de 1988 (Barcelona), pp.36-47; y "The Possibility of an Indigenous Philosophy: A Latin American Perspective" de Vicente Medina, en: *American philosophical Quaterly*, v. 29/N.4 (Octubre 1992), pp.373-380.

[4] Al respecto léase la conferencia "La función práctico-política de la filosofía" dictada por Dussel un día después del atentado de extrema derecha de que fue víctima la noche del 2 de octubre de 1973. en: *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos, México (1977), pp.139-149; *Historia de la Filosofía Latinoamericana y filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, cap. 3.

[5] Enrique Dussel. *Filosofía de la Liberación*. Edicol. México (1977); Contraste, México (1989); Usta, Bogotá (1980); Sao Paolo (1982); Orbis Books. New York (1985. 2a. ed. 1990); Argument. Hamburg (1989); Queriniana, Brescia (1992).

[6] Me refiero aquí explícitamente al proyecto unitario que conforman las tres obras siguientes: *El Humanismo Helénico*. Eudeba, Buenos Aires (1975); *El Humanismo Semita*, Eudeba. Buenos Aires (1969); y *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*, Ed. Guadalupe. Buenos Aires (1974).

[7] *Método para una filosofía de la liberación*, Ediciones Sígueme. Salamanca. 2a. ed. (1972); Universidad de Guadalajara, México (3a. ed.. 1991).

[8] *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI Editores. Buenos Aires (1973); posteriormente titulada *Filosofía ética de la liberación*, Edicol. México (2a. ed. 1977, 3a. ed. 1987).

[9] Carlos Pereda. op. cit. (1992). p. 484.

[10] Léase a manera de ejemplo la siguiente afirmación: "La identidad como forma de identificarse en un contexto en el que se es visto como extraño; contexto que quisiera apropiarse. Este ha sido el problema central de la América íbera, como lo ha sido

de pueblos que se saben marginados en la misma Europa". En: Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1a. r. (1987), p.270.

[11] En este sentido Zea cita las siguientes palabras de Gaos en su autobiografía intelectual: "¿Existe o es posible una filosofía americana? [se pregunta Zea] (...) *Usted ha podido* -le dice [Gaos]- *encuadrar el material de su investigaci6n, porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica. En ella se hace patente la necesidad de en vez de deshacerse del pasado, practicar con él una Aufhebung cuyo nombre es fa primera palabra deltexto de fa introducci6n; y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro*." En: Leopoldo Zea, " Autopercepción intelectual de un proceso histórico", *Antrophos* No.89, Barcelona (octubre 1988), p.16.

[12] "La filosofía de la historia europea u occidental se caracteriza por la hegeliana, de la cual nos habla Gaos. Esto es, una filosofía dialéctica, que hace del pasado instrumento del presente y del futuro, mediante un esfuerzo de absorción, o asimilación (...) En este sentido nuestra filosofía de la historia es su antípoda, empeñada como lo ha estado en cerrar los ojos a la propia realidad, incluyendo su pasado, pretendiendo ignorarla por considerarla impropia y ajena. El sujeto abstrayéndose de una realidad que no quiere aceptar como propia, y el objeto, la propia realidad, como si fuera algo ajeno al sujeto que en ella está inserto". En: Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, *Anthropos*, Barcelona (1988), p.20.

[13] A través de este acto de autoconciencia (o "Historia de las ideas") ha reconstruido el filósofo de la historia el desarrollo de la conciencia de su identidad histórica; la Conquista, la Colonia (el mestizaje y el sincretismo cultural), la Independencia, la Anarquía, la Dictadura, la Revolución, la Dependencia, etc., son todos momentos históricos de un ser latinoamericano que siempre ha luchado por su liberación. Lo que identificaría, pues, en este sentido, al "ser latinoamericano "no sería solamente la conciencia de su colonización, sino más bien la conciencia de su histórica lucha por la liberación. En otras palabras, la identidad del latinoamericano sería determinada -justamente como afirman los comunitaristas norteamericanos hoy en día- por su concepción del bien "liberación de toda dominación" como *Telos*).

[14] Tal y como lo destaca Vásquez Sánchez: "Lo que califica de latinoamericana a la filosofía estaría más bien en los problemas que vive el hombre latinoamericano y que afloran en su historia (...) lo que muestra la historia es la historia de una enajenación, enajenación que no está, por tanto, en la esencia del hombre latinoamericano, sino que le ha sido impuesta

desde fuera por el mundo occidental. De ahí la necesidad de una liberación que pasa por la conciencia de ella, y de la posibilidad de superarla", en "Reflexiones sobre la Obra de Leopoldo Zea", *Antrophos* No.89, Barcelona (octubre 1988), p. 34-35.

[15] En particular la obra de Zea, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México (1953).

[16] "La filosofía de la historia latinoamericana" de Zea, en mi interpretación *es una hermenéutica que hace explícita una actitud presupuesta* en la comprensión del mundo (el *Verstehen* en el sentido heideggeriano) desde donde puede partir el trabajo de la misma filosofía *en sentido restringido* (para no enjuiciar si lo es en sentido estricto). Se encuentra en la pre-comprensión propiamente fundamental de la *Weltanschauung* histórico-cotidiana (en el sentido diltheiano) que ya se da desde siempre al comenzar el acto del filosofar. El filósofo imitativo eurocéntrico (pretendidamente universalista) en América latina, ya está fuera de América latina cuando comienza a filosofar", en: Enrique Dussel, "El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea", ponencia dictada en honor a los ochenta años de Leopoldo Zea, Facultad de filosofía y letras (UNAM), México, (30 de junio de 1992), p.12.

[17] Véase al respecto de Enrique Dussel: *El Episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del Indio (1504-1620)*, CIDOC, Cuernavaca 1969-1971; "Iberoamérica en la historia universal", en *Revista de Occidente*, 25 (1965), pp. 85-95; así como los dos artículos dedicados a la "autoconciencia" de la historia latinoamericana publicados en *Esprit* (París) en julio de 1965.

[18] Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, editado en cuatro idiomas: Nueva Utopía, Madrid (1992); Antropos, Bogotá (1992), Editions Ouvrieres, París (1992); La Piccola Editrice, Bescia (1993); Patmos Verlag, Düsseldorf (1993).

[19] Este es justamente el caso de Vicente Medina, quien se equivoca al suponer que la disputa entre la filosofía analítica en México y la filosofía latinoamericana, puede reducirse a la clásica controversia entre "universalismo" e "historicismo". Vicente Medina, "The possibility of an indigenous philosophy: a latinamerican perspective", op, cit, (1992), p.373 y ss.

[20] Véase: Enrique Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, op. cit., T. I; cap. 3.

[21] Véase: Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit., §.2.2.2.1, y § 2.2.3.2.

[22] Ibid., § 2.4.2.1.

[23] Ibid., § 2.4.2.2.

[24] Ibid.,§2.4.1.2.

[25] Véase: Enrique Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, op. cit., T.2, § 36.

[26] Enrique Dussel "El Proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea", op. cit., p.15-16.
[27] Véase: Habermas Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Surhrkamp, Frankfurt a. M. (1981, la.re.1988), p.518-534.
[28] Quinta de las lecciones dictadas por Dussel en la Universidad J.W. Goethe de Frankfurt (del 21 de octubre al 16 de Diciembre de 1992) a propósito del quinto centenario del descubrimiento de América, en el ciclo de conferencias tituladas "1492 ¿el descubrimiento de América o el encubrimiento del otro? (1492- Die Entdeckung Amerikas oder die Verdeckung des Anderen?)". Véase: Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, op. cit., capítulo 5.
[29] Siglo XXI Editores, México (1985, 1988 y 1990 respectivamente).
[30] Editorial El Verbo Divino, Estella, España (1993).
[31] Véase al respecto: Andrés Barreda, "Entwicklung der Diskussion und Erforschung der Werke von Marx und Engels in Mexiko während der letzten drei Jahrzehnte", trad. al alemán de Begoña Gutiérrez, Marxistische Studien, IMSF (Jahrbuch 12, 1987), p. 270-282, y; Carlos Pereda , op. cit. (1992), p. 485-486.
[32] Enrique Dussel, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 3a. ed. (1991).
[33] lbid., p. 144.
[34] Jürgen Habennas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt (1985), p. 95 y s s.
[35] Enrique Dussel, *Método para una Filosofía de la Liberación*, op. cit., p. 143.
[36] lbid., p. 140.
[37] Enrique Dussel, *La Producción Teórica de Marx*, op. cit., p. 138.
[38] Véase al respecto: "La exterioridad en el pensamiento de Marx", en: Enrique Dussel, *Hacia un Marx Desconocido (un comentario de los manuscritos del 61-63)*, op. cit., p. 365-372; así como el capítulo 9 titulado: "Marx contra Hegel: El núcleo racional y la Matriz generativa", en: Enrique Dussel, *El Último Marx (1863- 1882) y la Liberación Latinoamericana*, op. cit., p. 334 y ss.
[39] Véase al respecto: Enrique Dussel, *EI Último Marx (1863 -1882) y la Liberación Latinoamericana*, op. cit., p. 429 y ss.
[40] Concepción presupuesta incluso por Sánchez Vásquez (critico del Althusserianismo cientificista en México) en su distinción entre moral y ética (como teoría de la moral). Véase : Adolfo Sánchez Vásquez , "Mi obra filosófica", *Anthropos* , Madrid, No.521, 1985, p. 9.
[41] Enrique Dussel, *El Ultimo Marx (1863 -1882) y la Liberación Latinoamericana*, op. cit., p. 430.

42 De ahí la siguiente expresión de Sánchez Vásquez: "No hay una moral científica, pero si hay -- o puede haber -- un conocimiento científico de la moral". Véase: Adolfo Sánchez Vásquez, "Mi obra filosófica", op. cit., p. 9.

43 Véase también el capítulo catorce de *Hacia un Marx Desconocido (un comentario de los manuscritos del 61-63)* , op. cit ., p. 285 y ss.

44 Enrique Dussel, *El Último Marx (1863 -1882} y la Liberación Latinoamericana*, op. cit., p. 432.

45 Véase al respecto: "Más allá del culturalismo", en: Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América latina*, Sígueme, Salamanca (1983) , pp. 34- 36.

46 En: Enrique Dussel, *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*, op. cit., p. 286-287.

47 Relación que también me he encargado de corroborar personalmente. Véase al respecto: Luis Sánchez, "El Fetichismo en los Grundrisse", *Relaciones* No.5 (1992), UAM-Xochimilco, p.1-17.

48 Enrique Dussel, *El Último Marx (1863-1882} y La Liberación Latinoamericana*, op. cit., p.26.

49 Véase: Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, op. cit., § 5.6 y § 5.7.

50 Véase: Karl- Otto Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", en: *Transformation der Philosophie*, T. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1973), p. 328 y ss. También véase al respecto: "Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordenis einer ethisch- politischen Grundorientierung", en: Karl- Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1990), p. 16 y ss.

51 Al respecto es notable la gran influencia "cientificista" de la Filosofía Analítica en la filosofía mexicana contemporánea. Véase al respecto: José Luis Gómez Martínez, "La crítica ante la obra de Leopoldo Zea", op. cit. p. 42- 43.

52 Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "ldeologie"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1969), p. 52 y p. 72.

53 Véase: Karl- Otto Apel , "Die Herausforderung der totalen Vemunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", en: Annemarie Gethmann -Siefert (Hrsg.), *Philosophie und Poesie*, Frornmann -holzboog, Bad Cannstatt (1988), p. 43.

54 Ibid., p. 22.

55 Ibid., p. 29.

56 Véase: Karl- Otto Apel, "Der poskantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen MiBverständnisse", en: Karl -Otto Apel, *Diskurs und Verantworung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1990), p. 175.

81

[57] Karl -Otto Apel , Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental -pragmatisch orientierter Versuch , mit Habermas gegen Habermas zu denken", in: Alex Honneth et al (rec.), *Zwischenbetrachtungen: im Prozeβ der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1989),p.17-18.

[58] Ibid. p. 53.

[59] Ibid. p. 53.

[60] Ibid. p. 54.

[61] Véase al respecto: Enrique Dussel, "Die "Lebensgemeinschaft" und die "Interpellation des Armen". Die Praxis der Befreiung", en: Raúl Fomet- Betancourt (Rec.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen (1990), p. 69- 96. Karl Otto -Apel, "Die Diskursethik vor der Herausforderung der "Philosophie der Befreiung... Versuch einer Antwort an Enrique Dussel., p. 16- 64, y: Enrique Dussel, "Die Vernunft des Anderen , die 'Interpelation als Sprachakt', p. 96-121, en: Raúl Fomet -Betancourt (Hr.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?* , Augustinus - Buchandlung, Aachen (1992). Véase también: Enrique Dussel, "Re-lektüre Marx aus der Perspektive der latinoamerikanischen Philosophie der Befreiung", Frankfurt am Main, Diciembre, 1992 (por publicar).

82

Enrique Dussel

INTRODUCCION A LA
FILOSOFIA DE LA LIBERACION

I. LA TOTALIDAD VIGENTE

II. LA ALTERIDAD O LA EXTERIORIDAD DEL SISTEMA

III. LA ETICIDAD DE LA EXISTENCIA Y LA MORALIDAD DE LA PRAXIS LATINOAMERICANA.

IV. LA ERÓTICA Y LA PEDAGÓGICA DE LA LIBERACIÓN

V. LA POLÍTICA Y LA ARQUEOLÓGICA DE LA LIBERACIÓN

VI. EL MÉTODO DE PENSAR LATINOAMERICANO; LA ANALÉCTICA COMO "RUPTURA TEÓRICA"

84

I

LA TOTALIDAD VIGENTE

El "discurso" (entiéndase "dis-curso" en el sentido del "curso que atraviesa") que les propongo no va a partir de la filosofía para interpretar la cotidianidad, sino que va a partir de la cotidianidad en dirección a la filosofía, porque va a ser una introducción al pensar metódico radical.

Querría leerles en primer término un texto casi enigmático; conviene que ustedes lo escuchen tal como suena. Quizá hacia el fin de las seis conferencias podamos interpretarlo mejor. Fue escrito en 1542 y editado en 1552. Lo he explicado ya en otras ocasiones: "Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones. Las unas por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podían

anhelar o suspirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son los señores naturales y los hombres varones (que comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres) oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestos. La causa porque han muerto y destruído tantas, tales y tan infinito número de ánimas ha sido solamente por tener por fin último el oro y el henchirse de riquezas en muy breves días, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, a las cuales no han tenido más respeto ni de ellas han hecho más cuenta ni estima, no digo que de bestias, pero como y menos que del estiércol de las plazas".

Es así como habla Bartolomé de las Casas de la conquista de América en la *Destrucción de las Indias*, y aquellos a quienes se refiere son los indios. Pero para poder plantear el problema vamos a tener que destruir demasiadas categorías que impiden pensar. Por eso, mis dos primeras conferencias de hoy son más destructivas que constructivas y parecería, quizá, que de latinoamericanas no tienen nada. Sin embargo, ustedes van a ver cómo la cuestión tiene sentido en el transcurso de las seis exposiciones. Todo se entiende al final.

LA COTIDIANIDAD MUNDANA

La cotidianidad vigente significa el mundo de la vida cotidiana; ese mundo concreto, ahora y aquí en Viedma, un día de 1972. Ese es el punto de partida del pensar filosófico, y si el pensar filosófico partiera de cualquier otro punto, ya partiría desde el aire y comenzaría perdiendo pie. La cuestión es justamente el saber partir de la cotidianidad.

El hombre, cada uno de nosotros, es un ser en su mundo. Es decir, vivimos en un mundo; el mundo de una ciudad (Viedma), el mundo de nuestro barrio, o el mundo de una clase social. Es decir, estamos dentro de un cierto *horizonte*, así como el gaucho[1] en la pampa, montado en su caballo, divisa la línea que llamamos horizonte. Horizonte viene del griego *horizo* que significa "delimitar". Desde el horizonte se avanza el árbol, el rancho o lo que fuere. Si no tuviésemos horizonte nada se nos avanzaría y estaríamos en la oscuridad o en la confusión de imágenes; sería como estar en la profundidad de una mina, de una caverna. Estamos, entonces, en un mundo. El mundo es la *totalidad* dentro de la cual todo lo que nos acontece se nos avanza.

LA COM-PRENSIÓN

El hombre es el ser que tiene mundo[2] y, por la tanto, *comprende* todo la que acontece en su mundo. La palabra "comprender" (com-prender) podríamos separarla en dos partes: circum, el círculo que me permite englobar aquello que es la totalidad de mi experiencia. De tal manera que, si de pronto avanzara algo en mi mundo de la cual no tengo ninguna experiencia, me preguntaría: ¿qué es? Mientras no pudiera relacionarlo de alguna manera con todas mis otras experiencias, diría que "no lo he comprendido". Porque se encuentra *fuera* de mi experiencia, me es incomprensible. El "círculo" (*circum*), como totalidad de mi mundo, es el horizonte de mi mundo y ese horizonte abarca todo lo que es. Com-*prensión* tiene además un segundo momento: *prensión*, de "prender", "captar" algo en concreto. A un Pigmeo la tiza[3] puede aparecérsele como un bombón o algo para tirar a los monos: para mí la tiza es

para escribir porque puedo escribir, porque muchas veces la he usado con esa finalidad. Es decir, cuando digo "tiza" ya es algo *dentro* de mi mundo, tiene un *sentido*; si no tuviese un sentido en mi mundo me preguntaría: ¿para qué es la tiza? De lo dicho se desprende que la totalidad de nuestra experiencia está situada dentro de un horizonte, que hace que todo lo que se encuentra en mi mundo me sea "comprensible".

Sólo ahora, quiero acotar que la filosofía contemporánea llamó "existencia" a este simple hecho de "ser-en-el-mundo", de trascender en el mundo (yo estoy volcado en mi mundo). Para Heidegger, "existencia" es el estar trascendiéndose en un mundo y en el mundo de todos los días, el de Viedma. Si tuviéramos que describir los aspectos concretos que nos diferencian de otras provincias, nos resultaría difícil. Y, sin embargo, es *obvio* para nosotros. Existo pues en mi mundo en el sentido que me trasciendo en él, pero me trasciendo de una manera obvia, de una manera que he de llamar cotidiana, de una manera no-crítica: me trasciendo ingenua y habitualmente.

Ustedes van a ver cómo esta evidencia "de suyo" es la prisión más represiva que pueda pensarse. El asunto es saber pensar, porque "de suyo" está todo dicho y aun las más tremendas inmoralidades son aceptadas obviamente; con ellas nos sentimos perfectamente solidarios sin tener conciencia de su estatuto moral. Este modo de existir sin conciencia crítica es lo que se llama *existencial*. Existencial es el modo cotidiano de ser en el mundo, de existir obvia y cotidianamente, sin crisis. *Existencial* es lo opuesto a *existenciario* es decir, a lo crítico, tanto para Jaspers como para Heidegger, que son quienes proponen la palabra.

Comprensión existencial es, entonces, el modo cotidiano y no crítico por el que abarco la totalidad de mi experiencia. Esto ha sido llamado, también, la posición *natural*. "Posición", porque es lo mismo que el existir; es la "posición" del mí mismo en el mundo; natural, porque es lo contrario a una posición crítica. Todas estas nociones que estoy usando son de Heidegger, de Husserl, etc. Comprensión existencial, quiere indicar por ello; la comprensión cotidiana.

LA COMPRENSIÓN DEL FUNDAMENTO O DEL SER

En primer lugar, soy una *apertura* al mundo como tal y a esto llamamos nosotros la "comprensión fundamental". *Fundamental*, en el sentido que es una comprensión que se abre a lo que en filosofía llamamos el "fundamento". Fundamento es una palabra castellana que indica lo que los griegos llamaban *eínai* (ser) o *physis*, palabra que después será traducida por "naturaleza". La totalidad del mundo es el punto de partida; es la experiencia primera; la que está fundando toda experiencia posterior. Por ejemplo: si digo "sol", he comprendido lo que es el sol. Pero no piensen que el sol, nombrado por un griego, un inca o un hindú significa "lo mismo" que para mí. Yo estoy viviendo en el siglo XX y en América latina. Para un griego, el sol era un astro que fijado en la segunda esfera daba vueltas en torno a la tierra, "desde siempre", movido por almas; además era divino. El sol era un momento sagrado, eterno e incorruptible del cosmos, de tal manera que el hombre se inclinaba casi con respetuoso pavor ante el sol. De la misma manera que lo podía hacer un inca, por ejemplo. Mientras que cuando yo digo: "El sol consume ochocientas mil toneladas de hidrógeno por segundo", se trata de algo muy distinto,

89

porque el fundamento del mundo de los griegos (el sentido del *ser*, decimos los filósofos) es radicalmente distinto al sentido que tiene para mí. De esta manera, el sol y todo en una cultura tiene un cierto sentido que se funda en el ser; una cierta relación al fundamento originario desde el que se descubre el sentido de todos los entes que habitan el mundo. Para los griegos el fundamento era divino ("desde siempre" retornaba sobre sí mismo); mientras que para nosotros el fundamento ya no es eterno, no es divino, tampoco retorna eternamente sobre sí. Ha cambiado el sentido del ser, porque entre los griegos y nosotros está el medievo, está la modernidad y después, sólo después, viene América latina.

En el más cotidiano modo de ser en Viedma, un obrero, por ejemplo, tiene una cierta comprensión del mundo, comprensión fundamental que es cotidiana y, sin embargo, en esa comprensión se está dando todo lo esencial. Esa comprensión fundamental es ya una *totalidad de sentido*.

Esa *totalidad* de sentido se puede descubrir explícitamente de la siguiente manera. Por ejemplo: si pregunto a alguien: " ¿Qué es un reloj?", después de algún diálogo llegaríamos a la conclusión de que es "un instrumento para dar la hora". Sin embargo, ¿les parece que esa definición agota el ser del reloj? El reloj se sitúa en el nivel de las cosas, de lo que llamaremos *ente* (y por ello es un nivel *óntico*). Estoy en el mundo y me enfrento a entes, cosas. Si más críticamente nos preguntamos "*¿Por qué* tenemos reloj?"; ya no podemos res-ponder simplemente que porque es un instrumento para dar la hora. Cuando pregunto por el *¿por qué*? pido una causa, el fundamento. Sí, es verdad que da la hora, pero más fundamentalmente todavía nos ayuda un dicho que indica que "el

90

tiempo es oro”. De tal manera que me interesa el tiempo, y por ello no quiero perderlo, y no quiero perder tiempo porque en el fondo el tiempo es oro. Lo que no quiero perder, entonces, es el oro. y ahora me pregunto: "¿Por qué el oro es para mí un valor?" Si fuera San Francisco de Asís, al ver una moneda de oro en el suelo, la patearía con desprecio porque para él no era una mediación para su proyecto de “estar-en-la-santidad”. Pero si junto a San Francisco caminara un habitante del burgo (un burgalés o burgués), y hubiera visto la monedita, se habría zambullido en el acto y atrapado la moneda, porque era una mediación para su proyecto. ¿Cuál era su proyecto? Era el fundamento de su mundo, era "estar-en-la-riqueza". Porque ese era el fundamento o el proyecto de su mundo, el ente concreto "oro" *vale*; *vale* por ser mediación (ser "medio-para") para su proyecto. Por otra parte, hay que ahorrar el oro para llegar a ser rico. Por ello no queremos perder tiempo, porque es oro. Es así como tenemos relojes privatizadamente, cada uno en su muñeca, para ahorrar "oro". Con esto quiero decir que en el fondo del reloj está el proyecto de "estar-en-la-riqueza" del hombre moderno europeo, quien ahorra el tiempo porque es oro y así se lo exige su proyecto.

¿Se dan cuenta cómo *detrás* del reloj hay muchos aspectos que en la existencia cotidiana y obvia jamás habíamos pensado? Del reloj podemos extraer toda la historia de la cultura occidental de los últimos nueve siglos (desde el siglo X hasta ahora); podemos mostrar todo un proyecto humano y todo lo que está detrás del mismo, porque todo *ente* está fundado en el *proyecto* y el *proyecto* es el fundamento de todo lo que habita en el mundo. Si tengo como fundamento primero el "estar-en-la-riqueza", todo lo que esté en mi derredor lo consideraré sólo desde allí. Si soy hombre medieval

91

feudal y tengo en mi proyecto "estar-en-el-honor", veré sólo las mediaciones para "estar-en-el-honor"; la deshonra sería, en tal circunstancia, fatal, lo mismo que la pobreza si deseara "estar-en-la-riqueza".

Cuando se habla de ricos y de pobres, nadie entiende lo que se dice. Rico no es, simplemente, el que tiene dinero y pobre el que no lo tiene. Pero como es tan obvio en nuestro mundo el proyecto de "estar-en-la-riqueza", no advertimos que en la Edad Media decir "rico" era decir el "señor feudal" (que estaba "en-el-honor"), y pobre era el siervo deshonrado. Es por eso que el judío estaba lleno de oro y era un pobre, un miserable, porque al prestar dinero (que, en la época, era lo despreciable) cometía el pecado de recibir dinero como porcentaje de interés, de manera que poseyendo muchísimo dinero era pobre. y esto era así porque el proyecto de ese mundo era otro que el nuestro.

Adviertan, entonces, que es la comprensión existencial cotidiana la que permite que todo lo que nos rodea se nos aparezca como importante; lo más importante es el fundamento y se nos pasa absolutamente desapercibido. En el fondo, somos llevados como "de la nariz" por el fundamento y nos creemos señores de los entes, entes que nunca nos descubren del todo lo que tienen *detrás*. y bien, ésta es la pequeña diferencia entre lo *óntico*, que se refiere a los entes (el reloj, por ejemplo) y, lo *ontológico*, que se refiere al fundamento o al proyecto de existencia del hombre, de una comunidad, de una época histórica y aun de la humanidad como historia de todos los proyectos.

LA COM-PRENSIÓN COMO PODER-SER, COMO PROYECTO

La comprensión de la totalidad, no es sólo una estática comprensión de lo que me rodea, sino que el ser o la totalidad de

sentido de una época está siempre pendiente de un futuro *adviniente*. La palabra *adviniente* significa que voy (ad-) hacia lo que viene desde adelante como fruto. Quiero decir que el fundamento de lo que llamé mundo (el de mi barrio, por ejemplo) no es simplemente lo que se está dando, sino que es principalmente el proyecto de existencia que soy, que nosotros somos, que un pueblo es. De ahí que proyecto significa lo mismo que comprensión como "poder-ser". "Poder-ser" en este caso no es simplemente lo que uno es, sino como uno se "comprende poder-ser". El señor feudal se comprendía poder-ser "en-el-honor"; San Francisco se comprendía poder-ser "en-la-santidad"; mientras que el burgués, que ya nacía en esa época, se comprende en ese mundo como poder-ser "en-la-riqueza". Bartolomé de las Casas nos ha indicado en el texto leído al comienzo, que *es por causa* del oro y la plata y el querer henchirse en muy pocos días de riquezas que los indios fueron dominados y reducidos a la más horrible servidumbre. Quiero decir que hay proyectos que son capaces de poner al hombre como mediación de los mismos. Esto nos va a permitir explicar, en su momento, *el ser* de América latina.

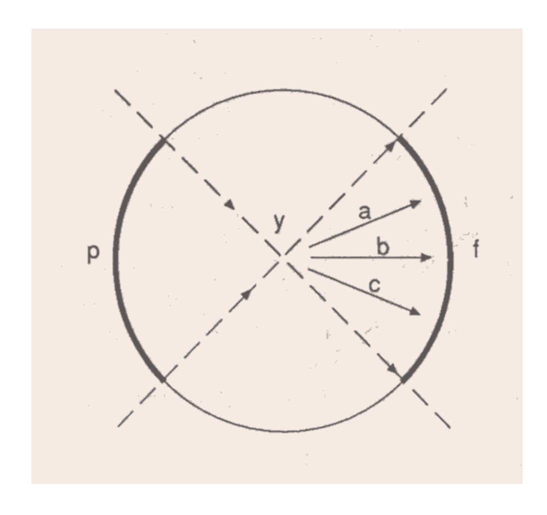
América latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como *entes o cosas* desde su fundamento. Para nosotros va a ser muy importante esclarecer cuál es el fundamento de ese hombre que nos ha constituido como *entes o cosas*, para entendernos como latinoamericanos y poder plantearnos la posibilidad de la liberación, de abrirnos un camino de exterioridad.

La filosofía acostumbra a decir que ese mundo no es un mero presente, sino que es vivido desde la temporalidad. "Yo-soy- en-

93

el-mundo", pero en realidad lo soy desde un pasado (momento *p* del esquema 1) que me condiciona, y ese pasado es el de mi vida; pero además es el de mi familia, el de mi pueblo y, por último. el de toda la historia humana. Vale decir que estoy siendo condicionado por una historia milenaria. Yo soy lo que he sido, pero a su vez lo que he sido es el que emplaza como futuro un proyecto (*f*). Si hubiera nacido en Japón tendría un proyecto de japonés; pero nací en Argentina, e inevitablemente, aunque me suicide (que es un modo de afirmar lo dicho) o me vaya a vivir al Japón (que es un modo de traicionarme), sigo siendo en el fondo argentino. Es decir, el pasado condiciona o emplaza un proyecto futuro; desde ese proyecto se abren las posibilidades (a, b, c, que tienden a *f*) que empuño en mi presente. Soy latinoamericano,

Esquema 1. Mundo, temporalidad y posibilidades



94

luego puedo elegir hacer "esto" y "aquello", pero lo que puedo elegir se me abre desde el proyecto que, a su vez, está emplazado desde un pasado. Es por eso, entonces, que el ser del hombre en su mundo no es solamente un puro presente abstracto, sino que el ser del hombre es un sido que, como poder-ser, empuña ciertas posibilidades. Por ello lo que "estoy siendo" es lo de menos, porque lo que estoy siendo se define como me comprendo poder-ser; desde el proyecto se abren las posibilidades.

Imaginen ustedes que de pronto yo desespero de todo. ¿Qué significa esto? Significa que se obnubila el futuro y, al ocurrirme esto, no tengo más posibilidades; ya no sé qué hacer. El hombre desesperado es el que ve agotarse sus posibilidades y, en el fondo, se deja morir. Este es también el caso del que tiene amnesia, no tiene ya pasado y por ello tampoco tiene futuro. De ahí que resulte paradójico y hasta contradictorio decir que un niño tiene mucho futuro. El niño tiene muy poco pasado y por lo tanto tiene también un futuro mínimo. Es absurdo preguntarle a un niño: "¿ Qué proyectas hacer cuando seas grande?" Es como preguntarle a un perro (guardando las proporciones) "Qué harías si fueras hombre?" Si un perro fuera hombre ya no sería perro y, entonces, ¿para qué preguntarle? El niño no va a responder jamás lo que él haría cuando fuera grande; lo que él puede responder es lo que haría como grande siendo niño ¡Es muy distinto! Para un niño de dos años de existencia, su futuro sólo se abre hasta la tarde de ese día, ni siquiera hasta el día siguiente. Es decir, el niño no tiene sino un mínimo futuro, una posibilidad física de ser, no tiene real futuro existencial; mientras que lo puede tener el hombre adulto (varón o mujer). En la vejez comienza a darse como un acortamiento del futuro y, como consecuencia de ello, una nueva

relación con el pasado. Es por esto que el anciano vuelve a ser un poco como un niño, pero no por carecer de pasado, sino porque carece ahora de futuro físico. Esto ocurre tanto en las personas como en los pueblos. Hay pueblos cuyo futuro se ve acortado porque llega a la vejez de su creatividad. Existen otros pueblos (son los nuestros, a veces) que creen tener mucho futuro porque se creen jóvenes, y no se dan cuenta de que los jóvenes sólo tienen futuro en la medida en que son adultos. Lo que estos pueblos creen, frecuentemente, son veleidosas posibilidades y, como la veleidad es esperar la posible sin poner las mediaciones operativas para la realización, el *ethos* del "iluso" es la expectativa (espera que la solución le venga del cielo), que no es esperanza sino defección de futuro. Esta defección de futuro se llama expectativa ante la imposible, porque no se han puesto las condiciones de su posibilidad real.

LA COM-PRENSIÓN DIALÉCTICA DEL SER

El hombre que es en el mundo, es en el mundo comprendiéndose existencial y cotidianamente como poder-ser, es decir desde el futuro. y como es desde el futuro, ese mundo no es un mundo estático, sino desplegable: a medida que un niño o un pueblo van creciendo, los horizontes se van sucediendo. Horizonte significa la mismo que *lógos*; *lógos* es lo que abarca y *diá* en griego, significa "a través de". De ahí que *dia-léctica* quiere decir: "atravesar el horizonte", abrirse a otro horizonte para a su vez atravesarlo también sucesivamente. La comprensión cotidiana como futuro es dialéctica, en el sentido que va pasando de un horizonte a otro y va creciendo. Esto la ha planteado claramente Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*.

96

Cuando digo "tiza", la estoy "comprendiendo" desde mi mano, y desde la mesa que tengo aquí delante. Y cuando digo "mesa", la estoy comprendiendo desde esta habitación. Y cuando digo "habitación", la estoy comprendiendo desde el Centro Cultural. Y cuando digo "Centro Cultural", lo digo desde Viedma. y cuando digo "Viedma", lo digo desde la Provincia de Río Negro. Este ejemplo nos muestra hasta qué punto el hombre, cuando fija la atención en algo, lo hace desde un fondo. El conocer del hombre es dialéctico y la comprensión de todas las cosas es también dialéctica.

Ahora podemos apreciar el problema que se presenta cuando decimos que "conocemos" algo. Puedo afirmar que conozco algo desde un horizonte, pero inmediatamente otro horizonte fluye como futuro o como espacialmente incomprensible, lo que nos hace ver que esta comprensión está continuamente en movimiento.

LA HERMENÉUTICA EXISTENCIAL

Ahora debemos describir algunos comportamientos intramundanos, es decir, lo que acontece *dentr*o del mundo. El hombre, ser en el mundo, se abre a la totalidad como tal; a la apertura al mundo como tal la hemos llamado la comprensión existencial.

El hombre se enfrenta en su mundo con *entes* o instrumentos "a la mano", productos que se hacen, que se compran, que se venden, que se manipulan. Estas relaciones ónticas del hombre con los entes que pueblan su mundo son relaciones existenciales,

relaciones que describiré enseguida. En un primer momento, el hombre siempre *interpreta* aquello que le rodea. La palabra "interpretar" en griego se decía *hermenéuein*, de donde proviene la palabra "hermenéutica", que se usa mucho hoy en las ciencias humanas. La hermenéutica es interpretación. La hermenéutica como metodología sería algo así como la ciencia de la interpretación, pero aquí no nos interesa la "ciencia" de la interpretación, que es un modo crítico de habérmelas con los entes; lo que me interesa ahora es un enfrentamiento cotidiano, acrítico, como cuando digo: "Debo comprar pan en la esquina porque tengo hambre". No pienso en este caso que hay esquina, eso lo puede pensar un planificador urbano. No pienso: "¿Qué es una panadería? , ¿cuáles son sus maquinarias? , ¿cómo se organiza dicho negocio dentro de la estructura económica?" No pienso ni siquiera: "¿ Qué es el pan? , ¿por qué como pan, y los chinos comen arroz?", sino que, simplemente, tengo hambre; voy, compro el pan y lo como. Es decir, mi relación es existencial y no crítica. La que me interesa ahora es la interpretación cotidiana, obvia, natural, atemática, acrítica.

Nosotros siempre, en el mundo, estamos "por allí andando" en él, interpretando todo. Por ejemplo, al salir de esta habitación pasaré junto a esta mesa, porque interpreto que es una mesa y descubro su consistencia y sé que no voy a atravesarla como si fuera aire, porque se me opondría, resistiría. Es decir, que para ir de aquí a la puerta tendré que ir interpretando todo lo que se me enfrenta, para conocer por donde podré caminar. Es decir, interpretaré la mesa y diré: "No por ahí". He visto la silla: "No por ahí". Los he visto a ustedes y me diré: "no por sobre sus cabezas" Todo esto se hace continuamente. Llego a la puerta y no

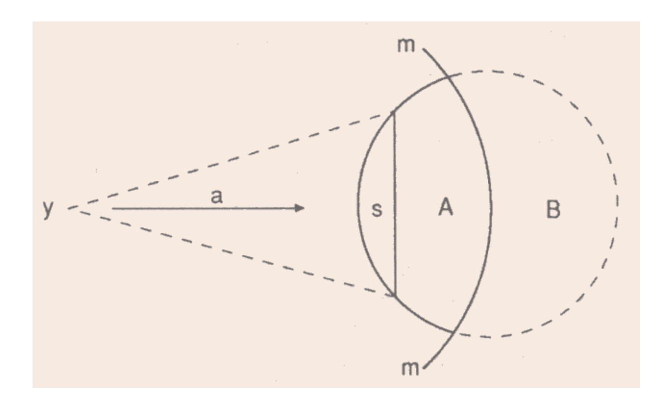
me lanzo sobre el cristal, sino que tomo el picaporte (porque interpreto el *sentido* del picaporte) para abrir la puerta. Pero el picaporte podría, también, tener otro *sentido*, si yo lo tocara para saber si está frío o caliente, y entonces constituiría otra intención. y si sacara el picaporte para tirárselo a alguien a la cabeza, en ese momento, sería un arma, pero no un instrumento para "abrir y cerrar".

Vean pues, hasta qué punto estoy en mi mundo interpretando continuamente todo lo que habita ese mundo: es un "mirar en-torno" interpretativo. En castellano, hay una palabra sumamente precisa y para nosotros técnica: *circunspección*. Viene de *spectare* y significa "observar" o "mirar"; *circum*: en "círculo" o también "uno con otro". No se trata de la comprensión que es la apertura al mundo como tal. La *circunspección* es el "mirar-en-torno" óntico o con respecto a los entes; es decir que cuando echo una mirada en torno y digo: " ¿Dónde hay agua?", porque tengo sed y he interpretado mi entorno, no echaré mano del grabador para apagar mi sed. Lo que haré es mirar en torno, interpretando la función del grabador, del lápiz, del papel, del reloj, de la tiza, y así descubriré aquello que busco: el vaso de agua. Observen que he tenido varios momentos interpretativos antes de posarme, ya no "*circuns*-pectivamente", sino solamente "espectativamente", en el agua. Y bien, a ese modo de enfrentarme comprensivamente a un ente en mi mundo le vamos a llamar *comprensión derivada*, porque a la apertura al mundo como tal le hemos de llamar *com-pren-sión* fundamental (*m-m*).

A la comprensión del ente la vamos a llamar comprensión derivada, porque "deriva" o depende de la del mundo como tal.

99

Esquema 2. La cosa, el objeto y el sentido.



Este acto es sumamente complejo y nos interesa poder describirlo aunque sumariamente. Primero, la comprensión derivada va a ser el momento en que me enfrente a *algo*, pero todavía en general. Por ejemplo, cuando tomo una tiza o digo: "Es una tiza", se trata de un objeto (*A*). Antes que "tiza" es un trozo de yeso en forma cilíndrica (una cosa *B*), que puede tener muchos *sentidos* (s); uno, el de servir "para" escribir sobre el pizarrón, pero también podría tirarla contra alguien y entonces tendría la "función-de" arma, o también podría tener la "función-de" sacar una mancha de tinta que hubiera caído sobre un papel Es decir, "esto" no es únicamente "tiza" sino que *antes* que como tiza la comprendo en su consistencia, en su estructura, en su constitución. Ese primer modo de abordar algo es lo que queremos llamar *comprensión derivada*. Pero, acto seguido, tomo a ese "en general" como algo. Queremos distinguir ahora entre la *interpretación* (flecha a) en su sentido estricto y la *comprensión derivada*.

Por ejemplo, la "tiza" *como* "para" escribir es propiamente *tiza*; la "tiza" *como* "para" secar una mancha de tinta es un secante. La tiza es también secante, pero ése es otro sentido del trozo de yeso; ése es el *como* del que hablamos. La madera puede ser interpretada *como* mesa; pero la madera también puede ser utilizada *como* leña para el fuego; o como regla; o para muchos *com*o. Es decir, el primer acceso al ente de manera global lo llamamos *comprensión derivada*. Pero acceder al ente como "algo" es la *interpretación* propiamente dicha. Lo que interpreto se llama sentido. Por otra parte, la "madera" es la cosa real (aspecto *B* de la cosa), pero la "mesa" es uno de los *sentidos* de la madera; es una madera de forma tal que puedo comer o escribir sobre ella. La "mesa" es ya un sentido de la "madera".

El sentido de la cosa es uno de los tantos *como* o accesos que tengo a ella, porque si a esa madera la accedo como arma, ese es *un* acceso; si la accedo como leña, es *otro* acceso. Quiere decir que la madera "comprendida derivadamente" puede tener distintos *sentidos*. Lo que *interpreto* es el sentido (acto *a* que constituye *s* = sentido) y lo que se llama "concepto", lo que ustedes han estudiado u oído como la "idea" es la interpretación actual del sentido. Es decir, la inteligencia accede a la cosa globalmente primero, pero después la fija, la constituye en un cierto sentido. ¿Cuál? Justo aquel que tiene desde su proyecto fundamental, es decir, la referencia al ser. Por ejemplo: voy por la calle y siento calor, entonces busco un árbol y me pongo debajo. ¿Cuál es aquí el sentido del árbol? Darme sombra. ¿Por qué? Porque es la mediación para no sentir el calor. Si fuera botánico, no vería al árbol como un árbol "en general", sino como perteneciente a cierta especie; si fuera economista, al ver el árbol me diría: "Si lo talo y

lo vendo podré ganar diez mil pesos". Pero si fuera artista, al contemplar el árbol exclamaría: "¡Qué bello es el árbol!" Es decir, el sentido del ente es el poner a la cosa en un proceso de mediación hacia el proyecto. No interpreto sino lo que es *posibilidad* "para" el proyecto existencial, y todo lo demás pasa desapercibido. Esta es la fundamentación ontológica de la cuestión del interés. El interés es poner el foco de la conciencia o la atención sobre *alg*o. Y, ¿por qué tengo interés en esto? Porque tiene *valor*.

¿QUÉ ES EL VALOR?

¿Por qué algo tiene valor? Porque es una *mediación* para el proyecto. Es decir, es un *medio*, y de allí la palabra *mediación*, que hoy se usa con tanta frecuencia: lo que es *medio* en un proceso. ¿Por qué para el esteta tiene valor la belleza del árbol? Porque en su proyecto está la belleza, y por ello el árbol es una concreción mediativa de aquello que es su proyecto. Para el economista, que mira todo desde la riqueza el hachar y vender el árbol es una mediación para su riqueza y todo lo interpreta así en su vida. Es decir que la totalidad de mi mundo, que comprendo como futuro, es fundamentalmente un proyecto. Para alcanzar el proyecto debo comprometerme a través de *mediaciones*. Esta palabra, como ya hemos dicho, viene de *medio*; por ejemplo: el puente me permite atravesar el río, es el "medio" por el que atravieso el río. El puente es una mediación para atravesar el río. Para cumplir mi proyecto de ser-psicólogo, por ejemplo, tengo que cumplir con la mediación de acudir a la escuela de psicología y la escuela es una *posibilidad* "para", es "algo para...", "para" el proyecto. El "para" de la "posibilidad" es el *como* del que hemos hablado al referirnos al

102

sentido. Por ejemplo, si la madera es "para" darme calor, al afirmar, esto, la estoy interpretando *como* leña; es decir que el "para" de algo, su finalidad, es el *como* que interpreto. Las mediaciones, las posibilidades, son las que estoy interpretando y valorando cotidianamente, porque son posibilidad "para el proyecto". Lo que no se integra al proyecto no me "interesa", no le presto "atención" no lo interpreto, no tiene *valor*.

La comprensión cotidiana es el *como* vivimos nuestro proyecto, proyecto que nunca ponemos en cuestión; está allí, somos nosotros mismos. Nunca, quizá, nos hemos preguntado cuál es nuestro proyecto y, sin embargo, a partir de él estamos eligiendo continuamente posibilidades. Por ejemplo: ¿voy al cine o voy a estudiar?, ¿o voy a ver a tal amigo? Estas son posibilidades, son entes que se presentan a mi existencia cotidiana como mediaciones; si tomo una mediación realizo un aspecto del proyecto; si escojo otra mediación, realizo otro aspecto del proyecto. Si dejo de hacer algo es porque carece de sentido para mí. Hago lo que hago porque tiene para mí *valor*. Cotidianamente, pues, el hombre se encuentra en su mundo en el riesgo de tener que interpretar del sentido de lo que lo rodea y la elección de cuál de las posibilidades ha de empuñar, y esto se hace gracias a la *valoración*. Valoro esto *más* y por eso lo elijo; valoro aquello *menos* y por eso lo postergo, lo dejo. Esto tan simple es el fenómeno de la libertad humana.

La libertad se mueve en el siguiente ámbito. Como el proyecto es un poder-ser futuro, que no es todavía, puedo elegir distintos caminos para alcanzar dicho proyecto; en el fondo, ninguno de esos caminos me va a totalizar del *todo,* entonces quedo, un poco como decían los clásicos, "indiferente", y me digo: "Esto es *de*

103

alguna manera bueno, pero aquello lo es de *otra* manera". El hombre es libre porque teniendo un proyecto futuro ninguna *posibilidad* lo cumple *del todo*. El hombre es por esencia un ser que va siendo y que nunca es del todo, ni siquiera cuando muere, porque cuando muere simplemente deja de ser, no habiendo sido completamente. Esta es la existencia humana, un ser desde un proyecto futuro, desde donde todas las mediaciones se le presentan como posibles. Por eso el hombre es capaz de elegir unas mediaciones y dejar otras. La posibilidad de "todavía-no" elegir ésta o aquella posibilidad es lo que se llama libertad. Cuando elijo una posibilidad quedo determinado, y en ese momento dejo de ser libre con respecto a ella. Al elegir una de ellas, mi proyecto avanza en esa dirección, y desde esta dimensión las otras se tornan imposibles, porque el ir al cine es no estudiar; es un hacerse menos estudioso y lo hecho es ya irreversible. Después puedo recuperarme, pero "lo hecho, hecho está" y mi proyecto se ha desplazado dialécticamente en la dimensión elegida y no en las otras posibles. Es así como el hombre recibe su mundo trágicamente a cargo, sin que se le pida ninguna decisión sobre su originaria existencia; porque al niño que ayer nació en Viedma, nadie le preguntó si quería nacer en el Japón, y en tal familia y en tal clase social. Es muy posible, que al tener quince años, ese niño ya adolescente se haya preguntado: " ¿ Y, por qué soy así?" El mundo es lo trágicamente dado, pero desde el momento en que empezamos a ser libres comienza a modificarse el proyecto. Poco a poco, uno va haciendo de uno lo que quiere; unos terminan muy arriba y otros muy abajo. Dice Chesterton: "Cada uno es responsable de su propia cara a los cuarenta años". Uno puede ser feo, pero simpático; otro puede ser bellísimo, pero profundamente antipático. La diferencia entre simpatía y antipatía, es el *carácter* y eso lo ha

104

hecho uno, no lo ha recibido por herencia. Quiere decir, entonces, que es por ese continuo elegir posibilidades que uno va *indirectamente*, *mediativamente*, modificando su proyecto, el cual se va alejando dialécticamente. Uno es cada día más responsable del proyecto. Esa es la existencia humana. Somos como el burro del cuento, al que le ataron una zanahoria delante de su cabeza, colgada de un palo sujeto a su cuello. El burro avanzaba hacia la zanahoria para comerla, en un intento repetido y vano, porque él era quien la transportaba y cuando avanzaba la zanahoria también, de modo que la distancia entre ambos permanecía siempre la misma. Podemos comparar el proyecto con la zanahoria. Algunos van por un camino y otros por otro, y al cabo de unos cuantos años cada uno se ha hecho a sí mismo. Hay quienes han hecho de sí una perversión, un ser embrutecido, una bestia; otros han hecho de sí héroes, hombres magnánimos. Eso depende en parte de cada hombre, depende en parte de nosotros mismos. Quiere decir, entonces, que el hombre, aunque está trágicamente en su mundo, es al mismo tiempo responsable de su mundo. Sólo ahora, podemos entrar en un nuevo tema, el de la praxis.

LA PRAXIS

Praxis es una palabra griega, que significa acción, obra. El hombre obra, hace, realiza, produce, pero ¿por qué? , o ¿para qué? La respuesta es muy simple: para el *poder-ser*, que es el proyecto; "lo-que-no-se-es-todavía" me interpreta, me hiere como "falta-de". Si tengo hambre es porque *me-falta* "estar-en-la-saciedad"; si quiero ser psicólogo pero no lo soy, *me-falta* ser psicólogo como un menoscabo. Y bien, la *praxis*, el obrar, no es sino la mediación actual por la que la "falta-de" es cumplida, realizada. Por ejemplo,

105

tengo hambre y no estoy todavía en la saciedad, entonces, ¿qué hago? Me pongo de pie, camino hasta el almacén, compro pan, vengo a casa, lo corto y lo como. Todo esto es praxis, es un obrar. Cuando lo he comido, estoy saciado y ya no obro. Es decir, ya no estoy en *praxis* sino que estoy en descanso. Praxis, entonces, es la acción exigida por la "falta-de" del proyecto; pero es más que eso.

La praxis es la actualidad misma del ser en el mundo. Si estoy durmiendo no estoy en el mundo *actualmente*, ya que no obro nada; soy hombre sólo en potencia. Ahí está Freud para estudiar qué es lo que pasa en los sueños, porque los sueños, ¿con qué materiales trabajan? Con los materiales de la vigilia. Si un hombre, de pronto, quedase dormido para siempre, hibernado, podría volver a ser hombre, pero no lo es durante la hibernación, está en *potencia*. El hombre es hombre en la vigilia, en su ser en el mundo, y cuando el hombre es en su mundo está siempre en praxis, es decir, está obrando, aun en el caso que se ponga a descansar, en el ocio. ¿De qué manera? Recuperando fuerza para la vigilia. De manera que la praxis no es sino la *actualidad* misma del ser en el mundo por la que el hombre llena la "falta-de" del proyecto y, claro es, esa actitud práctica es la primera que he indicado en estas reflexiones, porque es nuestra actitud *cotidiana*. Estamos siempre en actitud práctica, porque la praxis se relaciona con instrumentos, con el martillo, con el papel, con cosas, y estas cosas se las manipula para cumplir el proyecto porque tienen valor. Tienen valor porque son instrumentos de la praxis, del obrar. Estamos siempre en la actualidad práctica; ésa es la que nos interesa *primeramente*. La teoría, la ciencia, y todas estas actitudes, aun las más especulativas, todas ellas son posteriores; son actitudes *segundas*, porque son re-flexión, es decir uno se flexiona, se vuelve sobre lo cotidiano,

y lo cotidiano es siempre práctico. Por esto la actitud práctica es *fundamental*, y aquellos que piensan que hay prioridad de la praxis y posterioridad de la teoría, enuncian un principio obvio, el que inevitablemente cumplimos siempre. Estamos siempre en praxis. Aun la de la ciencia es una actitud práctica, porque la ciencia (pensemos en un matemático frente a su computadora) tiene una actitud teórica, pero su intención y proyecto último es práctico. Está *prácticamente* teorizando. Así es como el hombre no puede sino estar siempre en una vida que es la existencial, y ahora sí, al decir *existencial*, que es el *modo cotidiano* de ser en el mundo, podemos aclarar que es lo mismo que comprensión *práctica*, porque es la primera y concreta experiencia. Todo esto suele ser distinguido del modo de las ciencias del espíritu o humanas, donde se privilegia la actitud teórica sobre la existencial y, en el fondo, se piensa como Descartes: "*Pienso* luego existo". En este caso, se afirma que la actitud fundamental del hombre es el pensar teórico, pero no es así.

El "yo pienso" es una actitud *segunda*, porque pienso lo *ya-dado* en mi mundo, que *antes* comprendí existencialmente y manipulé todos los días. Cuando me puse a pensar, por ejemplo, lo que era el martillo, lo hice ya desde mi mundo; puse entre paréntesis mi mundo práctico y me puse a pensar sobre algo. Ese pensar en una actitud fundada; no puede ser primera, sino que es *segunda*. Los psicólogos, por ejemplo, acostumbran a decir "el hombre es un sujeto de actos psíquicos" y "un acto psíquico es, por ejemplo, el acto de la inteligencia por la que tengo el concepto, la idea". Pero no es así. El hombre *antes* que un *sujeto* de actos psíquicos es un ser en el mundo. *Antes* que *sujeto* es un hombre y puede tomar muchas actitudes subjetivas, por ejemplo, adoptar la

actitud subjetiva del maestro, que no es la misma que la del padre frente a su hijo o la del ciudadano que va a votar.

Todas esas actitudes subjetuales las tiene un hombre que está más allá del mero sujeto teórico, y, a su vez, los entes del mundo no son *objetos* en el sentido de lo que está *objectum* ("lo que está arrojado delante de mi vista") para ser considerados *teóricamente*. Antes que "objetos" las cosas son *útiles* a la mano, entes prácticos, existenciales; son, como dirían los griegos: *prágmata*, que significa "entes-útiles", cosas "a la mano", manipulables y no estructuras inteligibles, conceptualizables teórica o críticamente (*tá ónta*).

NOTAS

[1] Personaje típico, peón de campo, medio criollo, y medio indio, descendiente del vaquero extremeño.
[2] Véase el esquema 1 en página 94. "Mundo" es el círculo cuyo centro es "y" (=yo). En el esquema 2 (p. 100) es la línea "m-m"; en el esquema 3 (p. 114) es el círculo I, cuyo centro es "A".
[3] En Argentina se denomina así el "gis".

II

LA ALTERIDAD
O LA EXTERIORIDAD DEL SISTEMA

Los entes, las cosas, como posibilidades valiosas que están en mi mundo, están comprendidos dentro de la *totalidad* del mundo. A esto lo llamamos lo *ontológico*. Debo aclararles que esta terminología es la usada por la filosofía existencial contemporánea y nada tiene que ver con la terminología de la filosofía medieval, por ejemplo. Lo *óntico* es el nivel de los entes o de las posibilidades.

"MÁS ALLÁ" DEL MUNDO.

Heidegger, desde 1930, después de haber escrito *Ser y tiempo* en 1927, se propone superar la ontología. ¿Qué significa la superación de la ontología? Significa que la totalidad de mi mundo sigue siendo todavía "mi" mundo; puede ser aun "nuestro" mundo. Pero, ¿es posible pensar un *más allá* del mundo? ¿Es posible una

superación del nivel onto1ógico? Para entender lo que acabo de enunciar, Voy a plantearlo a partir de Hegel.

Hegel pensaba, también, que la *totalidad* del mundo era el *ser*; "el ser es 'lo mismo' que la razón". Lo que es razonable o racionalizable, es "lo mismo" que lo que es; y lo que no es racionalizable no es. Aparecieron después de Hegel los tres grandes críticos que fueron: Feuerbach, Marx y Kierkegaard.

Feuerbach ataca el postulado primero de Hegel que dice que "el ser y la razón es lo mismo" (Como había pensado Parménides), pues afirma que Hegel ha pensado todo como razón pero; más allá de la razón está la sensibilidad. Lo que nos interesa es que aquí, más allá de la totalidad onto1ógica, hay todavía *realidad*. Y ese más allá, que empieza a buscar la filosofía desde 1831 (año de la muerte de Hegel), es para Feurbach lo sensible. Lo racional ocupa un cierto ámbito, pero lo sensible se sitúa *más allá* (según Kant la diferencia entre un objeto posible y su existencia real se encuentra en que lo real es sensible). Puedo pensar algo, pero puede que no sea real. La sensibilidad accede al *más allá*; si no lo sensibiliza, quiere decir que era un puro objeto del entendimiento. La sensibilidad llega más allá que el puro entendimiento.

Marx, que viene después, explica que la sensibilidad es todavía intuición. Si alguien tiene hambre, no se saciará porque lo sensibilice, lo sienta. Lo necesario es producir el pan para que el que tiene hambre; pueda comerlo. Vale decir que lo que realmente accede a la constitución real del más allá del pensar no es la sensibilidad, sino el trabajo productor. y de ahí, entonces, que *el trabajo* es lo que constituye lo que está más allá de la sensibilidad y de la razón: lo real.

En ambos casos, en Feuerbach y en Marx, no ha sido superada la totalidad. La totalidad es superada por Kierkegaard, tanto como totalidad sensible, que como totalidad cultural. Es decir, debajo de los productos económicos de la cultura está el trabajo. Por ejemplo, debajo de este borrador está el trabajo del que lo fabricó; debajo de todas las obras de cultura hay trabajo. Pero... ¿debajo del sol, hay trabajo? No. pero eso no le interesa a Marx, porque, en el fondo, lo que él está formulando es una ontología de la economía, de la cultura, de la axiológica, es decir, de los valores. Esta totalidad de la cultura es para él la totalidad primera y no le interesa ir más allá. Esto significa que aún Marx no ha logrado superar lo que voy a llamar, desde ahora, *la categoría de "totalidad"*.

Todas las descripciones ontológicas de Heidegger o de Husserl, todas las descripciones de Hegel, de Feuerbach y de Marx, en el fondo, tienen como última categoría *la totalidad*.

Ahora nos enfrentaremos, exactamente, a esta categoría. Solamente mostrando su espantosa agresividad, cuando ella se cierra, es como vamos a poder comprender la realidad. *Desde las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana.*

Hasta ahora mi exposición ha sido bastante abstracta, pero ustedes observarán ahora que sólo ha sido el punto de partida desde donde surgirá la posibilidad de nuestro pensar.

LA IRRUPCIÓN DEL OTRO

Paradójicamente se cree que cuando se enuncia “el problema social” ya se supera el individualismo. Sin embargo, *nuestro* mundo

puede ser totalizante (por no decir totalitario) como *m*i mundo, porque el "nuestro" y el "mío" no es más que el singular o el plural de "lo mismo"; tanto el "nuestro" como el "mío" son totalidades. De ahí que la cuestión que ahora voy a proponerles pone en cuestión la totalidad de *mi* mundo, pero también de *nuestro* mundo. El "nosotros" puede también totalizarse e instaurar lo que voy a llamar "el principio de la guerra". Enigmáticamente un filósofo griego dijo: "la guerra es el padre u origen de todo". Los filósofos en la historia han comentado de diversas maneras este como oráculo de Heráclito, pero casi nunca han dado con su profunda significación. Es lo mismo que dice Hobbes: "el hombre es lobo del hombre". La guerra es, en efecto, el origen de la totalidad dominadora. En mi mundo (el mundo de mi barrio, el de mi provincia, el de mi nación o el de mi época) hay entes como este reloj (que es un ente). Pero entre todos los entes que habitan mi mundo hay uno *sui generis* (en el sentido que es único): se trata del "rostro" de una persona. Entre las cosas -y digo cosas, que me rodean en mi ser en el mundo- el rostro de una persona es una cosa más; la puedo atravesar de un tiro y verla caer como una piedra en el suelo. El hombre puede pesar setenta, ochenta o noventa kilos. De tal manera que está también en mi mundo como un ente, pero es un ente único, y aquí comienza la cuestión.

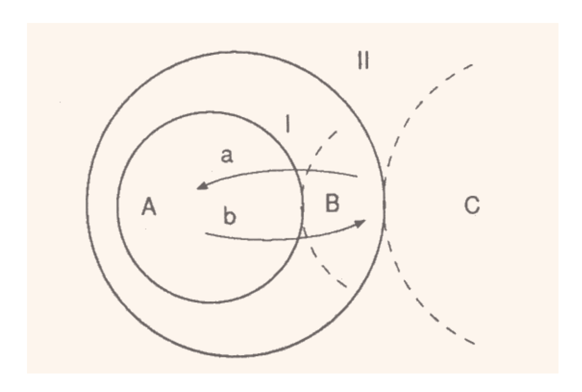
Si a ese ente lo totalizo en mi mundo y, siendo el gobernador, por ejemplo, le digo: "Señor empleado"; en ese momento soy el centro del mundo y el empleado es algo así como un instrumento a mi servicio. Si estoy en un ómnibus y soy chofer y sube una persona y paga su billete y se sienta en su lugar, en este caso, la totalidad es el ómnibus y cada uno cumple una función óntica, ya que él es un pasajero y no otra cosa que un pasajero. Pero supongan

que de pronto, subo a un ómnibus y el chofer es alguien que conozco y le digo: "Hola, ¿qué tal Juan?" En esta situación se ha roto la totalidad del ómnibus y se ha producido un *encuentro*. Y bien, ese *encuentro* es lo más cotidiano y, sin embargo, lo más destituido en la cotidianidad. Estos ejemplos nos van a servir de punto de apoyo para comenzar un nuevo discurso, porque el rostro del Otro, el rostro de cualquier hombre es algo que nos deja y nos da siempre qué pensar. Ustedes habrán observado muchas veces la cabeza de un caballo. Se habrán fijado en sus ojos, ¿han notado que, aunque tiene ojos, sus ojos no tienen "detrás"? Es como una paradoja, porque cuando uno ve el ojo de alguien, de otra persona, cuando lo mira, puede que lo vea como ojo, pero puede ocurrir también que lo vea como un ojo que, a su vez, lo mira a uno y, entonces, uno está allí en el va y viene: ve y es visto. Y bien, eso es justamente el hecho de que el rostro de alguien no es meramente una cosa, sino que es algo muy distinto en su estatuto real y que pone en cuestión la totalidad de lo que nos acontece.

"LO MISMO" Y LA EMERGENCIA DE LA ALTERIDAD

Esta experiencia simple que voy a llamar: "un mundo ante el otro" (*A* ante *B*) no ha sido pensada sino parcialmente por el pensamiento europeo. Por eso es por lo que -digámoslo brevemente-, el indio, por ejemplo, en el orden de la conquista, no fue nunca respetado como otro, sino inmediatamente instrumentado como cosa. Por ello el mundo hispánico incluyó dialécticamente al mundo del indio, e Hispanoamérica no es sino la expansión dialéctica del abuso sobre el Otro. Veremos esto más detenidamente. Digamos sin embargo que, aunque después del indio aparezca el mestizo y después el blanco, se trata siempre de

Esquema 3. Totalidad y alteridad



nosotros, porque hemos quedado siempre en el ámbito conquistado y jamás respetado, sino dominado. Necesitamos pues hacer uso de nuevas categorías para comenzar a pensar esta realidad.

A la totalidad la voy a llamar: "lo mismo". La totalidad es "lo mismo" porque cuando "lo mismo" crece permanece "lo mismo", no por crecer cambia. Veámoslo en un ejemplo: la semilla crece y se hace árbol, y el árbol crece y se hace flor, pero la flor estaba en potencia en la semilla: ésta es la antigua doctrina de la potencia y el acto. Pero el acto no es nuevo, sino que es el despliegue de la potencia; el pasaje de la potencia al acto es un pasaje dialéctico. Veamos otro ejemplo: de la semilla sale un árbol y, en un momento dado, un jardinero viene y efectúa un injerto; este injerto no estaba en la semilla, sino que pende de la libertad del jardinero que lo realizó. El injerto, entonces, ya no es dialéctico, sino que surge

desde una alteridad, de algo otro que la potencia de la semilla. Estamos ya en una meta-física que no tiene que ver con la anterior ontología (metafísica que, digámoslo de paso, no es griega ni tampoco moderno-europea, sino que produce un total trastoque de todos los elementos griegos y modernos).

La totalidad es "lo mismo" y la estructura de la totalidad aunque sea analizada por el método estructuralista no deja de ser por ello dominadora. El estructuralismo es el último estertor del pensamiento europeo, por el cual aún se nos esquematiza dentro del mundo europeo. Lo que voy a proponer es desestructurante o, si quieren, anti-estructuralista, porque es anti-totalidad opresora.

Como esa totalidad estructurada es "lo mismo", el único movimiento que le queda "es el eterno retorno de *lo mismo*" (Nietzsche). Vale decir: ¿qué otro movimiento le queda, sino repetirse?: la flor llega a ser fruto, se hace semilla y la semilla vuelve a comenzar el ciclo. Por eso el único movimiento que puede tener "lo mismo" (y esto es sostenido desde los griegos hasta Hegel y Nietzsche y aún hasta Heidegger que lo llama "la reiteración") es *retorno*. El retorno no se hace sobre el futuro nuevo, sino sobre el pasado; pero el pasado es "lo mismo" si hay eterno retorno. En este caso, si yo estoy en el presente, lo que yo haré en el futuro es pasado de mi presente; y lo que yo hice (que era mi pasado) es el futuro de lo que haré. No hay pasado, ni hay futuro, hay eterno devenir de "lo mismo". Esta repetición, ya lo verán ustedes, será el fundamento de la dominación de la mujer, de la dominación del hijo y de la dominación del hermano, es decir, de lo que en su momento será la alienación erótica, pedagógica y política, todas ellas cumpliéndose en América latina.

EL CARA-A-CARA

La totalidad no es todo, sino que *más allá* de la totalidad -dije- está "el Otro" (*B* del esquema 3). El Otro es el rostro de alguien que yo (si me permiten una palabra algo equívoca) "experimento" como otro; y cuando lo experimento como otro ya no es cosa, no es momento de mi mundo, sino que mi mundo se evapora y me quedo sin mundo ante el rostro del Otro. Este término, rostro, lo tomo del hebreo. En hebreo se dice: *pním*; en griego: *prósopon*, que después significó "persona", pero en realidad, estrictamente, "rostro" o, mejor, "cara". *Pním el-pním* en hebreo significa: "cara-a-cara". Es decir, mi cara frente a la cara del Otro. Es un hecho muy cotidiano. Por ejemplo, un esposo está ante su esposa y la mira cara-a-cara. De pronto uno dice al otro: "¿Quién eres?" ¿Se dan cuenta qué profundo? , que alguien que todos los días está con uno, sin embargo de pronto le diga: "¿Quién eres?", como abismándose en el misterio del Otro y dándose cuenta que aunque vivamos todos los días de la vida junto al otro, sin embargo, éste puede ahora mismo, estar odiándonos, puede estar alegrándose, o puede estar mentalmente ausente.

El hombre tiene todas esas posibilidades; el rostro del Otro es justo el ámbito donde termina la acción y comienza el misterio; lo que veo de él es solamente lo que me aparece, pero no lo que está siendo como posibilidad libre y como *su* proyecto. Porque su proyecto, ese su mundo y las posibilidades que se le abren, se le abren a él pero no a mí, y por eso es por lo que le pregunto: "¿Quién eres?" y si me responde: "Fulano de tal" le sigo preguntando: "¿Dónde naciste?", "¿Qué es lo que has hecho?" y después de conocer su biografía le pregunto: "¿Cómo te encuentras?" y después todavía: "¿Qué es lo que proyectas?"

Todo esto, ¿por qué se lo pregunto? Lo pregunto porque no se me manifiesta, sino que: o él mismo me lo revela o nunca lo sabré. A una cucaracha no le voy a preguntar nada, porque la pongo ante el microscopio y la miro, la observo y nada más. En cambio no pasa lo mismo con el hombre; el hombre está ahí como rostro y hasta puedo torturarlo. La tortura intenta la delación, que se opone a la revelación. La revelación es el decir libre y la tortura intenta un delator sin libertad: la tortura es la prueba de que el hombre es libre y puede también ser cosificado. Por esto es la cosificación suprema del acto maligno por excelencia que puede cumplirse contra el hombre, pues se lo convierte en una especie de magnetofón o grabador para que profiera hechos, pero como cosa y no como libertad.

Esto, que es lo más cotidiano de lo cotidiano, el estar frente a un libre cara-a-cara, nos introduce de lleno en el horizonte de la alteridad, es decir, en el reconocimiento del Otro como otro. Podemos considerar lo dicho en un ejemplo. Supongamos que de pronto mi hijo dice: "Papá, el verdulero está en la puerta" (flecha *a* del esquema 3). Sin haber visto al verdulero, camino desde el patio hasta la calle *sobre la palabra* de mi hijo. Es decir que: primero, he respetado a mi hijo como libre; después, he creído su palabra; y, sobre su palabra que no he verificado (porque la creo, porque creo en él), camino hasta la puerta. Puede que el verdulero no esté y, en tal caso, diré que es un mentiroso y comenzaré a desconfiar; o, al contrario, puede que lo que me dijo sea verdad, y comprobada o verificada su veracidad, comenzaré a confiar más en él. Una gran parte de la vida del hombre no se está cumpliendo en la evidencia o certeza, sino en la confianza, porque casi todo lo que hemos aprendido, lo hemos aprendido porque alguien nos lo

dijo o porque creemos en él más que en la racionalidad de aquello que nos decía.

Vemos entonces que la cuestión del Otro, surge desde la experiencia más cotidiana. Piensen en alguien que fue gestado y que acaba de nacer; éste nació en alguien y su relación primera no fue del hombre con la naturaleza, como pensaban griegos y modernos. La primera relación del hombre es con el hombre. Nacemos en el útero de una mujer: relación con alguien; y cuando salimos a la luz del mundo, nos acoge en sus manos alguien; y lo primero que comemos no es algo, sino alguien. Esta es la primera economía, no política, sino economía pedagógica: mamamos alguien. ¿Se dan cuenta como el primer alimento es alguien?, es la leche de la madre. Así pues, la primera relación del hombre no es con las cosas, sino con los hombres, y el cara-a-cara es la más originaria de todas las experiencias.

Yo tampoco fui constituyendo mi mundo, sino que me lo fueron constituyendo. Heidegger dice: "el hombre es ser-en-el-mundo", pero ese mundo surgió desde el Otro que me dijo "tuto"[1], "cuidado", "mamá", y de esa manera me enseñó lo que era bueno y lo que era malo para este mundo; me transmitió toda la tradición de un pueblo, me enseñó a hablar. La lengua es el lugar del ser, vale decir, el lugar donde se cobija el sentido de todo. Todo esto es un fantástico proceso pedagógico desde el Otro, no desde mí. ¿Qué es lo que he inventado? Quizá, nada. y si no he inventado nada, lo he recibido todo del Otro en el cara-a-cara. Pero este hecho ha pasado desapercibido. Sería muy fácil explicar históricamente por qué, pero lo cierto es que la experiencia del cara-a-cara es la primera experiencia humana, y es la más rica de todas; por ello va

118

a poner en cuestión a la ontología de la totalidad, en la cual todos nosotros somos nada, porque justamente cuando el Otro no es reconocido, es reducido a nada. De ahí entonces que se lo pueda patear, se lo pueda volver "estiércol de las plazas" como dice Bartolomé de las Casas.

Ya verán, más adelante, cuál es el mecanismo que usa la totalidad para desconocer al Otro, constituirlo en enemigo, eliminarlo como heroicidad y estar en inocencia. Pero continuemos todavía con la cuestión.

LA ANTROPOLOGÍA DE LA PALABRA

El Otro irrumpe primeramente no como manifestación. Para la fenomenología o el pensamiento existencial los entes se manifiestan porque son *phainómena*; *phainómenon* es "lo-que-aparece". Pero el Otro no solamente aparece, sino que es una epifanía, en el sentido que es a través de su rostro que irrumpe lo exterior a la manifestación; es una revelación, y revelar es poner de manifiesto el misterio de su libertad, mediante su palabra provocante, reveladora. Si él se queda callado no sé su misterio, por más que se lo pida y se lo suplique, no lo sé, y, aunque él me lo diga, nunca del todo estaré asegurado de su veracidad.

Quiere decir, entonces, que el cara-a-cara comienza por ser una pregunta, pero pregunta que siempre es ya una respuesta, porque el Otro al responderme me dice algo, pero me lo dice desde un insondable abismo.

El Otro habla y su palabra encuentra en mí, no un ojo, sino un oído. Para los griegos y los modernos, el mundo es el ámbito de la luz, *lumen*, el "intelecto agente" es la luz que ilumina. Lo inteligible es lo iluminado. Pero la palabra del Otro está más allá, en la oscuridad; de tal modo que su palabra irrumpe desde más allá de la luz, para ponerme en cuestión cuando me dice, por ejemplo: "Yo tengo derechos que no son los tuyos". Si él tiene derechos que no son los míos, su palabra es interpelante y ante su palabra puedo o no tener oído. Entonces se trata de otra antropología, no la del ojo y de la luz (la filosofía nos ha enseñado que todo es ojo y luz). "*Tó einai éstin*" (el ser es) decía Parménides, pero también: "el pensar (*noeîn*) y el ser es lo mismo". "Lo mismo" es el ser que la *visión* del ser: aquí está la cuestión.

Al Otro no lo veo como libre, como exterioridad; no lo puedo pensar, es impensable, porque el Otro, él, se revela desde él, de tal manera que está más allá del *lógos*; es lo que buscaba Feuerbach, es lo que buscaba Heidegger. "Más allá de la totalidad está el Otro en su libertad, en su palabra que irrumpe en mi mundo; pero en el fondo, si es realmente de otro, irrumpe siempre como interpelación, porque surge desde más allá de la totalidad, como lo que todavía no tiene sentido, porque justamente está más allá de todo sentido. Si habla como lo que *ya* tiene sentido quiere decir que es óntico, mundano. Si subo al ómnibus y pago el boleto, este acto tiene sentido, es comprendido y por lo tanto el conductor me da el vuelto; todo es normal. Pero si alguien subiese al ómnibus y no pagara, y el conductor lo mirara a la cara y este alguien le dijera: " ¿Qué hay?", provocándolo agresivamente, entonces se produciría una experiencia de ruptura de la cotidianidad. Allí se cumpliría la irrupción del Otro, porque lo que ya tiene sentido es la palabra

unívoca, es la palabra no interpelante, es la palabra totalizada, es la palabra dominada. Ya vamos a ver cómo.

EL OTRO COMO EXTERIORIDAD Y BARBARIE

El Otro que es interpelación es por ello *exterioridad*. Voy a llamar exterioridad a aquel ámbito que está más allá de la totalidad, porque es como el no-ser, es como la nada (*B* del esquema 3). Para los griegos, los que estaban más allá del muro de la ciudad (Heráclito, llamaba al muro de la ciudad el *lógos*, el ser), de la Magna Grecia o de Anatolia (donde estaban Efeso y las pequeñas colonias griegas), los llamaban bárbaros. Lo que está más allá de la civilización es la barbarie, nos enseña un autor argentino del siglo XIX que escribió *Civilización y barbarie*[2]. La civilización es la totalidad y la barbarie es lo que está más allá de la civilización, es el no-ser. Entonces llega el español a América y se pregunta: "¿El indio es hombre?" Fernández de Oviedo nos aclara que es un hombre, es decir "un animal racional y de la misma estirpe de la Santa Arca de Noé, pero que se ha vuelto bestial por sus costumbres". Decir que se ha vuelto bestial es decir que es bestia, pues ha perdido su racionalidad, y si ha perdido su racionalidad ha dejado de ser hombre para ser solo ente; por lo tanto el indio es un útil, una cosa a "disposición-de". Es así como los españoles piensan Hispanoamérica; si el indio es un sin sentido, nada, hay que educarlo y hacerlo civilizado, europeo. El indio recibirá su ser de la civilización, vale decir en la ciudad, intramuros. Lo extramuros es lo bárbaro, la negatividad; la libertad del Otro es extra-muros, es negada. Quiere decir, entonces, que solamente es afirmada en la totalidad como luz y como sentido.

Y bien, esa luz, ese mundo y esa totalidad que muestra todo como fenómeno será la negación del Otro, será una ontología inmoral.

LA LÓGICA DE LA TOTALIDAD

En la experiencia del cara-a-cara yo reconozco al Otro como lo que está más allá de mi mundo. Por lo tanto, estoy reconociendo el límite de mi mundo; me estoy reconociendo no-único, sino finito. Ya veremos la significación que esto va a adquirir casi al final de estas conferencias.

Cuando me reconozco finito y cuando reconozco al Otro como otro (más allá de la visión y de la luz, de la inteligencia y razón europeas, de la razón de Hegel), puedo avanzar hacia el Otro como él es. Levinas, un filósofo todavía europeo pero ya en la exterioridad de Europa, llama *désir* lo que querría traducir como "amor-de-justicia"; es el amor al Otro como otro por el hecho de ser alguien, es decir, de ser hombre, aunque todavía no lo conozca; aunque de él no sepa nada, porque el respeto del Otro como otro es un acto que no puede ir en la línea de la razón o de la inteligencia. Todavía nada sé de él y lo que sé no es realmente lo que está siendo ahora como proyecto, como futuro, pero puedo encontrarlo en un acto de amor. Esto se opone a la posición de Hegel o de Platón. Cuando uno comienza a estudiar el *eros* platónico, advierte que éste no es sino el amor de "lo mismo" por "lo mismo". Ya veremos qué significado tendrá esto en la erótica.

En cambio, otro sentido tiene el *ágape*, un amor que va más allá de sí mismo, es decir que va más allá de la totalidad. Si algún pensador se acerca a esto es Agustín cuando dice: "Hay dos amores; hay un amor a sí mismo que es el amor de la totalidad y un amor al Otro" (él dice al ser, pero en realidad es el Otro). Este tipo de amor que es un amor de gratitud y es el inicio, acto realmente

creativo, diría que es el acto supremamente humano: el ser capaz de amar a alguien que está más allá de la totalidad de mi mundo. Solamente cuando amo al Otro como otro puedo aceptar su palabra, puedo confiar en ella; porque lo amo como otro acepto lo que me dice como fidedigno. En cambio, si no amo al Otro, lo envidio, lo odio, me entristezco de su bien. Cuando llegó el español a América, vio que el indio tenía oro y plata y que los colocaba en los templos -¡miren qué manera de usar el oro ...!-, entonces llevó los metales a España para que Carlos V los usara contra los luteranos y fuera por último a los bancos de Inglaterra, lugar mucho más digno que los templos de los indios... a los ojos del hombre moderno europeo.

Así pues, cuando envidio al Otro y me entristezco de su bien, le saco su bien, y de esta manera lo niego, y como lo niego porque lo odio (lo odio porque no me alegro de su bien) desconfío de todo lo que me diga. ¿Por qué? , porque es inculto, porque lo suyo es fetichismo, hechicería, como las inmolaciones de prisioneros que los aztecas ofrecían en el altar del dios Sol. Aquello era “.horrible"; sin embargo, cuando los españoles los ultimaron en mucha mayor cantidad al dios "oro" en las minas, eso era perfectamente "natural".

¿Qué les parece más digno para un indio, morir como un burro de trabajo en la mina o en la Casa de la Moneda en Potosí, dando vueltas alrededor de la noria para imprimir monedas de plata, o morir en un altar levantado al dios Sol? Ustedes saben, que los que morían en el altar del dios Sol, morían dignamente, como hombres, y no chillaban ni gritaban, porque aunque hubieran caído prisioneros sabían que estaban alimentando al dios Sol; por ello era una muerte digna de hombres. En cambio los que morían

123

instrumentos del dios "oro" tenían una muerte más indigna. Sin embargo, esa muerte, es, en el fondo, justificada por las *Leyes de Indias*.

Decíamos, pues, que uno, al no amar al Otro como otro, desconfía de su palabra. Su "palabra" es, en este caso, nada menos que todas las culturas indias que fueron tenidas por cosas insignificantes, por más que el lnca Garcilaso intentara revelarla. No creo en su palabra, y si no creo en su palabra: ¿cómo voy a esperar su realización? No hay ninguna esperanza en el Otro como otro, lo que se espera más bien es totalizar a ese otro en mi mundo como una parte del mismo.

Y bien, es aquí y ahora donde puedo, solo ahora, plantear lo que llamo la "lógica de la totalidad". Es una lógica asesina e inmoral, que pasa por ser la naturaleza de las cosas. El libro más importante de Levinas se llama *Totalidad e infinito*; en él comienza por decir: "El arte de preveer y ganar la guerra llega a ser el ejercicio natural de la razón".

LA ONTOLOGÍA INMORAL E IDEOLÓGICA

¿Cómo funciona esta lógica? Cuando digo "lógica", quiero decir el discurso de la totalidad. La totalidad tiene un discurso, un modo racional de irse moviendo a partir de sus supuestos. Después funciona como un argumento, como un teorema matemático y llega a su conclusión exacta, cierta.

A la totalidad la debemos considerar éticamente. La ética es la filosofía primera, no la última; es la introducción a la filosofía,

porque ustedes van a ver que hay actitudes éticas al comienzo del pensar. Debemos dar vuelta a todo, porque nos habían enseñado que la ética viene después de la antropología pero no es así: la metafísica y la antropología ya son frutos de una cierta opción ética y hay que empezar por ella.

Se nos dijo que "el ser es, el no-ser no es" (Parménides). "¡Qué inocente!" o "¡qué abstracto!" dirán ustedes. No, ¡qué colonizador! El no-ser son los bárbaros, ellos no-son. y como el no-ser no es, pues sólo el ser es, ¿qué pasa entonces? Al Otro se lo pone en el mundo; y el único mundo "que es" es el que tiene el dominio del todo. Para Aristóteles (vamos a verlo mucho más claramente después), el varón libre de Atenas "es" el hombre; los varones esclavos no son hombres, y la mujer no tiene capacidad plena electiva y el niño está en potencia. De manera que los únicos que son hombres, son los varones libres, los únicos miembros de la *pólis*, porque solamente él es un *zoón polirikón*, animal político: el varón libre de Atenas y de sus confederados. Es decir, que todos los varones no son hombres (los varones bárbaros no lo son) y todos los varones esclavos tampoco, y las mujeres no lo son porque sienten obediencia al varón, y los niños no lo son porque no están educados.

¿Qué ha pasado para llegarse a una afirmación tan alienante? Lo que ha pasado es que, de hecho, un grupo ha constituido a su mundo -en el sentido que indiqué antes: totalidad de sentido, proyecto, fundamento-, en el mundo natural y divino; ha divinizado su mundo y dice que es eterno y, además, que es natural. De manera que ser virtuoso es actuar según la naturaleza. Necesariamente, pues, cuando afirmo que es natural lo que es de mi mundo, si otro

es de otro mundo, ese otro es antinatural, porque no es de mi mundo. De este modo, el Otro es negado como otro, es interiorizado al mundo como cosa y, a su vez, es definido desde el ser de la totalidad, que no es sino el ser de un subgrupo dominante.

Es así como, de pronto, la ontología se mancha de sangre. Esta ontología se transforma de pronto en "ideología". ¿Qué significa esto? Significa que ahora está comenzando a encubrir todo lo que sea el mundo. Tapa el sentido real del mundo y a la vez, niega el mundo del Otro. Es decir: una pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho de ser "el mundo". Ustedes se preguntarán: "Concretamente ¿a qué se refiere el profesor?" Trataré de mostrarles, más adelante, lo que esto va a significar en el siglo XVI, en el siglo XX, en Europa, en América Latina y en Viedma, porque esto no es abstracto, sino concreto y próximo. Tan concreto que es hasta peligroso señalarlo.

Esta lógica instaura la guerra como el origen, ¿por qué? Porque el Otro por más que sea dominado, esclavo (en griego se decía *doûlos*, cuando empiece a usar la palabra en hebreo las cosas van a funcionar de otra manera), en algún momento logra escapar de la pedagogía que le dice que él sólo es esclavo "por naturaleza". Como decía Martín Fierro:[3] "en mi ignorancia sé que nada valgo". Si él dice que nada vale todo está perfecto para el sistema; mientras se crea nada la totalidad funciona muy bien. Pero un día Fierro se rasca la cabeza y dice: "No vaya a ser que valga algo...". Ese día, comienza la "lógica de la alteridad", pues cuando comienza a dudar de que no vale, en el fondo, ya quiere salirse de la totalidad, para irrumpir en un orden donde él sea respetado como otro. Pero el día que hace eso debe pasar la barrera del muro de la ciudad (flecha *b* del esquema 3) y el día que quiera

pasar el muro será la ciudad la que muera, porque el orden primero (*I* del esquema 3) tendrá que dejar lugar al orden nuevo (*II*). Pero antes que pase el muro, el que creyó que valía algo, es asesinado, muere. Por esto "la guerra es el origen de todo", porque antes de salir será asesinado. Por esto el hombre mata al hombre, la humana es la única especie que mata a otros individuos de su especie.

Hay razones por las que el hombre declara la guerra. ¿Por qué hay tantas guerras? Las hay porque el hombre domina al hombre y, cuando el dominado intenta decir: "soy otro", lo matan. Se lo mata de muchas maneras: o por la pedagogía que se hace mucho más eficaz para que el hombre vuelva a creer que es nada; o por la represión que le quita toda posibilidad de andar en ese camino; o por último, simplemente, porque se lo mata físicamente, y cae así muerto como Sócrates. El hecho de que el filósofo sea perseguido o muera asesinado no es nada accidental, casi diría que, cuando no muere, es porque no ha sido del todo filósofo.

Ahora podemos entender por qué "la guerra es el origen de todo". La guerra es la que hace que subsista la totalidad. Por esto Levinas indica que la guerra, el arte del éxito se ha transformado en la racionalidad misma. Al que intenta abrirse a la exterioridad, se le dice que ésta es el no-ser; el decir el no-ser es lo falso y lo falso es lo contrario a la verdad, que es el sistema. Entonces, antes que diga el error, llega el héroe y mata al Otro, recibiendo por ello los honores patrios, la medalla del honor. Es claro que hay muchos tipos de héroes: San Martín o Hidalgo no son lo mismo que Cortés o Pizarro. Cortés fue el que conquistó al indio, de la misma manera que César a las Galias; en cambio, San Martín no conquistó a nadie, sino que libertó a un pueblo: son dos cosas muy distintas.

Esta lógica, entonces, es una lógica que no tiene salida. Ella afirma que el no-ser no es, y de este modo le permite al guerrero de la totalidad (griega o moderna), conquistador de América y de todas las naciones que hoy llamamos subdesarrolladas, ir a la conquista del no-ser. Esta lógica considera que los americanos no son hombres, no-son, y por ello, justamente, se les hará el regalo de recibir el *ser*; al darles el ser se les dará la civilización y todo lo que está vigente en lo que vamos a llamar después el "centro" (Europa, Estados Unidos, Rusia).

LA LÓGICA DE LA ALTERIDAD

Sin embargo, hay otra lógica; es la que voy a llamar: "Lógica de la alteridad". Esta lógica comienza por el cara-a-cara; el reconocimiento del Otro mueve de un modo muy distinto al que de esta manera acepta al Otro como otro. Solamente de este nivel puede decirse que hay la paz, que hay el amor, y, por lo tanto, que se instaura la historia. Cara-a-cara significa enfrentarse al Otro como otro; sin embargo el Otro como otro es siempre, y al mismo tiempo, parte de un sistema, pero como oprimido. Aquel a quien tengo como otro, exterior a la totalidad, al mismo tiempo es siempre algo inserto en un sistema, de tal manera que, como dice Levinas (a quien *por ahora* sigo): "El Otro es por definición metafísica el pobre". He dicho metafísica, y adviertan que uso la palabra estrictamente como neologismo, porque si la totalidad es la *physis*, *la metà-physis*; es el Otro, lo realmente real, lo que está *más allá* (metà-) de lo ontológico, más allá del ser como luz.

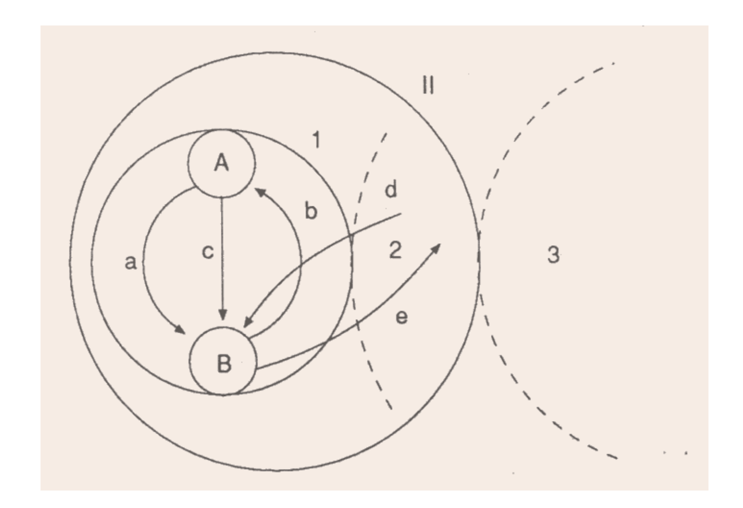
Ahora bien: el problema del Otro como otro, del pobre, del oprimido, ¿qué tiene que ver con la ontología o la metafísica? ,

128

¿no se trata acaso de un problema sociológico? Tiene que ver con la metafísica, porque justamente llamo *pobre* al que está "fuera" del proyecto, de la totalidad y, por lo tanto, de todos sus valores de sus mediaciones. El pobre tiene como futuro no el proyecto de la totalidad, sino otro proyecto, pero su proyecto no es vigente. En la Edad Media, en el siglo IX, cuando el mundo vigente estaba constituido por la Iglesia, por una parte, y, por otra, por el sistema feudal, ¿quién era el pobre? Era justamente el burgués que se abría un camino labrado con sus manos. En este momento el burgalés era el Otro del mundo medieval, porque ni el honor ni la santidad le eran atribuidos; él era un miserable, un pobre, aunque lleno de dinero.

El *Código de Hamurabi*, antiguo ya (una piedra negra pequeña que está en el Louvre), dice: "Yo he hecho justicia con la viuda, con el huérfano y con el pobre", -estas palabras nunca las hubiese escrito un griego, ni tampoco un moderno-. Veamos la significación que tienen. La viuda, no es cualquier mujer, sino que es la mujer sin casa, y la mujer sin casa en el mundo mesopotámico es el Otro, porque es la que está a la intemperie. El huérfano, no es como todos los hijos, sino que es el hijo sin casa, el que está a la intemperie. Y el pobre, en este caso, es el nada, sin la ciudad, sin valor. La viuda, el huérfano y el pobre, los tres, son la exterioridad de la totalidad, y el que es capaz de hacer justicia con ellos se abre a la exterioridad y tiene una nueva experiencia del ser. Justamente Hamurabi era semita. Aristóteles nunca dijo es lo en la *Etica a Nicómaco*; él dijo, más bien, que "el amor es de los iguales a los iguales" y, por lo tanto, amor para los que están dentro de la totalidad. No se puede amar al que es despreciable, porque el amor de los griegos es intrínsecamente aristocrático. Hamurabi tiene

Esquema 4. La lógica de la alteridad



totalmente otra experiencia. Es otra manera de vivir el ser. Los pueblos semitas son los que descubren la experiencia de la que estoy hablando, la descubren histórica y culturalmente; pero metafísicamente, quizá, no ha sido pensada hasta el siglo XX. Solamente a partir de este otro tipo de categorías, es por lo que de pronto podrá ser planteado nuestro problema, el problema de una filosofía latinoamericana de la liberación de nuestras clases oprimidas.

EL TRABAJO COMO SERVICIO

La lógica es, entonces, en el cara-a-cara, el respeto por el Otro. Uno, dentro de la totalidad (*1*), viviendo el cara-a-cara descubre

en el Otro el que está a la intemperie (*2*). ¿Cuál es el acto que uno va a cumplir con respecto al Otro? Un acto por el cual uno se va a entregar en la gratitud, y ese acto ya no es praxis, que era, lo hemos dicho, la actualidad en el mundo para cumplir el proyecto. Marx dice que la práctica va a cubrir o cumplir las necesidades. *Bedürfniss* en alemán, o *besoin* en francés es la "necesidad"; y así "necesito" lo que "me-falta" dice Sartre. Pero lo que "me-falta" es *mi* poder ser *mi* propio proyecto. En cambio, el Otro como pobre no me falta, lo que a él le falta no me falta a mí. De tal manera que si yo le hago un servicio, no lo hago por necesidad, sino por él. Ese acto ya no es óntico ni ontológico porque llegue hasta el fundamento, sino que es trans-ontológico porque se abre a la exterioridad. No me refiero a la gratuidad del *homo ludens* de Marcuse, de Fink o de Heidegger, hombre que juega por actuar fuera del sistema como los hippies, no; fuera del sistema, pero para servir al Otro en un acto gratuito y, sin embargo, histórico. Este acto tiene un nombre, y ya no puedo usar ninguna palabra griega ni indo-europea, porque ni los indo-europeos ni los griegos entienden jamás la experiencia del Otro. Tengo que recurrir a los semitas de nuevo y encuentro la palabra *habodáh* que en hebreo significa "trabajo", trabajo en el sentido fuerte, y *hebed* significa siervo de Yahvé, el revolucionario, el profeta.

Esta figura será encontrada después por Hegel, meditando las cartas de San Pablo. Como ustedes saben, Hegel estudió cinco años teología, sólo que en vez de convertirse en pastor luterano, como lo había pensado en un principio, se decidió por fin por la filosofía. En realidad toda su filosofía no fue más que un cristianismo vaciado y racionalizado; puede decirse que fue el filósofo más anticristiano que uno pueda imaginar, al mismo tiempo que el más panteísta de todos los modernos.

131

La cuestión del *hebed* (siervo) tiene mucha importancia, porque de allí partió la dialéctica del señor y el esclavo. Lo que pasa es que el *hebed*, el siervo, era un esclavo para el griego, pero el *hebed* no tiene nada que ver con *doûlos* (en griego) en el sentido de esclavo, sumiso instrumento del señor, sino que *hebed* (siervo) viene de *habodáh* que significa "trabajo", lo hemos dicho. Es el "trabajador", en el sentido que es el que en la totalidad, escuchando la palabra del Otro, produce el servicio, que es un acto "trans-ontológico" (flecha *e* del esquema 4). Esta palabra significa ir "más allá" de la totalidad de un sistema, jugarse por el Otro que está a la intemperie. Por lo tanto ponerse codo a codo con él. El término "liberación", como "trabajo", también es usado después con un valor simbólico y cultural. Se dice, por ejemplo, que estaba Moisés en su mundo y escuchó la voz del Otro que le dijo: "He visto a mi pueblo esclavizado en Egipto, *lehitzaló*", en hebreo esta palabra significa: "sácalo de la prisión". Justamente, simbólicamente, la totalidad es prisión; liberar a alguien de la cárcel es dejarlo en libertad; eso significa "libéralo".

EL SERVICIO DE LA LIBERACIÓN

"Liberación" como "trabajo" es estrictamente el acto transontológico del que en la totalidad escucha la palabra del Otro (que irrumpe como interpelación desde más allá del sistema, cuestionándolo) y se juega por él. Ahora, el que se juega por el Otro como el *hebed*, termina por ser perseguido, que se avanza como el rostro del hombre ante el cual todos vomitan, escupen y se ríen, porque habiendo franqueado el muro de la ciudad se queda a la intemperie. Aquí aparece todo un problema. Sócrates murió,

pero no sabía por qué, pues carecía de las categorías para pensar su muerte y las razones que dio no son las reales. Su muerte sí es real y tuvo un sentido: franqueó los muros de la ciudad y se quedó a la intemperie. Por eso es por lo que sus jóvenes discípulos interpretaron que la muerte del maestro era la más real de sus enseñanzas. Advierten lo difícil que es la tarea del pensar. Si el pensar quiere ser un pensar crítico de la totalidad: ¿cómo pensarla críticamente, si no saliéndose de ella? Pero si salgo, me quedo a la intemperie. Solamente muriendo a la cotidianidad del mundo es como acontece el pensar filosófico. El que no renuncia a la cotidianidad no puede ser filósofo. El que se guarece en la seguridad de la totalidad está muerto y no puede pensar. Lo único que puede hacer es memorizar "lo mismo" y repetirlo. Aquí, de pronto, se nos vuelven inútiles todos los esquemas y nos damos cuenta de que el pobre es la realidad por ser pensada, y que justamente él es América latina, porque con respecto a Europa que es la totalidad, América Latina está a la intemperie y nunca ha sido pensada. De aquí surgirá todo un cuestionamiento.

La filosofía de la liberación sería así la auténtica "filosofía de la miseria", la que tiene por tema al pobre, al oprimido, al no-ser más allá de "lo mismo".

Señalaré de paso un hecho interesante: la palabra *habodáh* que significa "trabajo" o "servicio", es el acto que también los sacerdotes cumplían en el templo de Jerusalén: el servicio divino. Vale decir, *habodáh* es un acto liberador, y al mismo tiempo es culto. Los maestros de la lógica de la alteridad, que eran los profetas, decían: "No quiero sacrificios, sino misericordia". Es decir: no quiero servicio divino, sino como servicio al pobre.

133

Porque mal puede rendir culto alguien al Otro absoluto, si no se juega por el Otro concreto e histórico. Esto no lo vieron ni Kierkegaard, ni Feuerbach porque no fueron suficientemente críticos. En cierta manera, sin embargo, pueden servirnos de introducción a nuestro pensar contemporáneo latinoamericano. No podemos seguir a Hegel ni a los hegelianos, no podemos seguir a los fenomenólogos ni a los existencialistas, porque ellos se imitan unos a otros. Sólo podremos seguir a los críticos de Hegel para poder continuar, pero siendo más críticos que ellos mismos, es decir, pensando a partir de categorías nuevas.

LA CREACIÓN DEL ORDEN NUEVO

Y bien, hay entonces una lógica; esa lógica se mueve de tal manera que el que dentro de la totalidad escucha al Otro como otro, escucha su palabra que viene de más allá de lo que para él era el ser; del ser en el sentido griego y moderno que no es el *esse* latino. El *esse* viene todavía de otro ámbito más allá del horizonte del mundo; el *esse* como *esse* (*sistere* latino, es el ámbito de la realidad; lo que pasa es que hay una realidad exterior todavía al mundo como ontología).

Lo más real de todo lo exterior al mundo es otro hombre, porque es justamente libertad. Esto lo he dicho muy rápido, pero es para indicarles hasta qué punto filósofos, tan dejados de lado, tales como Zubiri y a él me refiero, dicen muchas cosas más de las que uno pueda imaginar, y, de paso, son de nuestro mundo hispánico. Parecería que en España no hay ya filósofos, los hay, pero lo que pasa es que a veces no los conocemos.

El Otro, entonces, que se revela, surge más allá de lo que para mí es el ser; pone en cuestión mi modo de ver las cosas. Me juego por lo que él dice, sin interpretarlo todavía del todo, porque él lo dice, ya que el fundamento desde donde lo dice todavía no lo he comprendido. De manera que no puedo interpretarlo sino por *analogía* y, lanzándome tras lo que él, como quien necesita ayuda, me propone, es como avanzo; ese avanzar juntos que es el "servicio" es el acto histórico propiamente dicho. Aquello que era un todo único, será desquiciado; un nuevo todo se forjará al servicio del Otro; un nuevo orden. Ese nuevo orden no es mera expansión dialéctica de "lo mismo" como fue Hispanoamérica respecto de España, sino que desde el Otro surge lo nuevo.

Un gran pensador antihegeliano dice justamente: "Desde el escuchar silencioso surge la comunidad" (aquí hay toda una metafísica del silencio)[4], Aquel que es capaz de escuchar silenciosamente al Otro como otro es el que puede constituir una comunidad y no una mera sociedad totalizada. Por esto el mismo autor explica: "La fiesta del origen de un pueblo es siempre la fiesta de la liberación".

Cuando nosotros festejamos el 25 de mayo o el 9 de julio[5] ¿no festejamos la liberación? Claro que sí, y así lo ha hecho siempre la historia. No debiéramos sin embargo festejar el 12 de octubre y, sin embargo, lo hacemos. 12 de octubre: jfiesta de la raza...! ¿De qué raza? ¿De la hispánica o de la india? Si es de la india, mal podemos festejar, porque en esa fecha fue oprimida. Entonces estamos festejando la raza de los españoles. ¿No es una paradoja; una contradicción?

135

LA OTREDAD DEL PUEBLO

La fiesta de la liberación es la fiesta del pueblo. Ahora bien, el pueblo es el Otro. Hablamos del pueblo pobre, el pueblo de los analfabetas para los alfabetizados, cl pueblo de los incultos para los cultos. Lo interesante es que, justamente porque carece de cultura, ese pueblo tiene garantías de no alienación. En cambio nosotros no podemos decir hasta qué punto estamos o no alienados, porque ya no sabemos quiénes somos. Los "incultos", en su exterioridad a la civilización, están siendo el punto de apoyo de lo real. De ahí que la filosofía tenga que abrirse al pueblo, escuchar sus mitos e interpretar sus símbolos, porque ahí está lo nuestro oculto. Cuando le pregunto a un alumno por una obra de arte y menciona la "Novena sinfonía" o la "Gioconda", yo, que estoy en Mendoza, lo interpelo: "y ¿las acequias mendocinas?", "y ¿los modos de podar las parras y de tocar la guitarra, los han olvidado?" ¿De qué tipo de arte estamos hablando? Estamos alienados... ¿Dónde está nuestro pueblo? Nada. No sabemos nada.

Es decir, en el fondo, somos parte de la totalidad dominadora; no permanecemos en el cara-a-cara que escucha al Otro; estamos muertos porque estamos en el pasado. Lo paradójico del dominador es que haciendo de la totalidad lo natural y divino, la hace eterna y es por lo tanto insuperable, porque si fuera superado moriría; lo estabiliza todo. Y, por lo tanto, afirma el pasado. Alguien dijo (les pido que sólo tengan en cuenta la lógica de la proposición): "Deja que los muertos entierren a los muertos"; es decir, como la totalidad está dialécticamente muerta en tanto totalizada, el que se encargue de continuar viviendo en la totalidad está muerto. Pero "tú, sígueme"; es decir: sal de la totalidad, juégate por el futuro. Quien

dijo esto era un hombre que usaba metódicamente un pensamiento. La filosofía, sin embargo, nunca ha logrado descubrir esa lógica explícitamente.

Entre la ontología de la totalidad y la relación con un Absoluto alterativo, está la relación con el Otro que es antropológica, y eso había sido dejado de lado. En efecto, los griegos pensaron el ser, que era el fundamento, como divino; vinieron los cristianos y determinaron la alteridad como teológica; y la alteridad como teológica constituyó al hombre como persona. Vinieron después los modernos y negaron al Absoluto como alteridad y afirmaron al hombre como sujeto. Finalmente -permítanme la osadía- vinimos los latinoamericanos y, por primera vez en la historia mundial, afirmamos a otro hombre como el Otro, no solo como persona o clase social, sino como pueblo, como cultura "periférica"[6]. Es la aparición de la antropología. Es decir, los medievales vieron al Otro solamente como Absoluto; en cambio nosotros podemos ver al Otro como indio, como negro africano esclavo. Surge por primera vez el Otro como hombre, que a su vez puede ser epifanía del Otro absoluto. De ahí entonces, que cuando Nietzsche dijo: "nuestras manos están llenas de la sangre de Dios", quiso indicar que las manos de la totalidad europea están llenas de la sangre de otro hombre. Como ese hombre es la epifanía del Otro absoluto, al matar al hombre mataron la epifanía del Absoluto y por eso quedaron solos. Cuando esa Europa empiece a perder seguridad sobre sí misma y tome conciencia que nuestra subordinación respecto de ella ha desaparecido, entonces surgirá para Europa la posibilidad de abrirse al Otro, a las naciones pobres del mundo.

Europa no puede liberarse por sí, somos nosotros los que debemos interpelarla. Nuestra filosofía irrumpe en Europa y le proclama: "Ustedes, con su *ego cogito*, nos han totalizado como cosas dentro de su mundo; cuando nos respeten como otros, entonces, solo entonces, ustedes mismos podrán ser libres". De manera, que no se va a encontrar en Europa la salida de Europa, sino que son los oprimidos los que mostrarán dicha salida. Seremos nosotros las naciones pobres. ¿Por qué? Porque las naciones pobres son el futuro de la historia.

Todo lo dicho de Europa vale aún más para Estados Unidos.

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO DE-STRUCCIÓN

Hasta aquí no he hecho sino destruir un lenguaje y proponer algunas categorías. Es a partir de estas categorías como podremos ahora pensar. Es necesario primero destruir una máquina para construir una nueva y la filosofía latinoamericana, por mucho tiempo todavía, tiene que ser destrucción del muro para que por la brecha pueda pasar un proceso histórico.

¿Observan que la tarea no es fácil? Recuerdo que cuando apareció *La dialéctica hegeliana*, un comentador de Buenos Aires (algunos "porteños", de paso, creen que lo saben todo) escribió: "Este autor, que dice hablar de América latina, lo único que hace es comentar a europeos". Dicho comentador no se da cuenta de que para descubrir nuevas categorías, con las cuales nos sea posible pensarnos a nosotros mismos, hay que comenzar por hablar como los europeos y, desde ellos, probar sus limitaciones, destruir el pensamiento europeo para dar lugar a lo nuevo. Por lo tanto, durante mucho tiempo tendremos

que hablar con Europa y conocer muy a fondo lo que ellos piensan, porque de lo contrario pasamos por su lado, sin lograr quebrantar el muro. Es necesario meterse muy dentro y hacer estallar ese pensamiento. Hay que conocer muy bien los puntos débiles de su lógica y saber dónde poner la dinamita que lo destruye. Sólo que la destrucción a la que se alude frecuentemente es accidental, en tanto que la nuestra, pienso, es total, porque es justamente la novedad de lo distinto.

Lo aquí dicho lo he expuesto en Lovaina hace muy poco (en febrero de este año 1972), ante profesores de la universidad de Lovaina y un grupo de doctorandos latinoamericanos; se imaginan ustedes cómo les cayó todo esto. Esto mismo, expuesto ante un público europeo, produce muy otro efecto. No tienen objeciones ante algo que para ellos mismos es nuevo. Podemos poner en cuestión a Heidegger, Kant, Hegel, y muchos otros, porque somos exteriores a ellos y hablarnos desde esa exterioridad. Es allí donde surge la verdadera originalidad, no del que se cree original, sino simplemente del que es original, porque es otro que ellos. Pero para ello debemos surgir de lo nuestro, que es nuestra historia, nuestro pueblo, nuestra opresión; todo esto que despreciábamos, cuando lo único que teníamos como futuro era el proyecto de la cultura de ellos.

NOTAS

1 Expresión popular que indica que algo está caliente o es nocivo.
2 Se trata de Domingo Faustino Sarmiento.
3 Personaje protagónico de una famosa obra de José Hernández, en la que se describe la existencia del gaucho argentino.
4 Se trata de Rosenzweig.
5 Fechas que conmemoran la liberación Argentina de España en los comienzos del siglo XIX.
6 Más adelante se explicará su sentido.

III

LA ETICIDAD DE LA EXISTENCIA Y LA MORALIDAD DE LA PRAXIS LATINOAMERICANA

El tema de hoy, será continuación de los de ayer; entrará de lleno en la cuestión ética. Está dividido en dos exposiciones. A la primera, la llamaré: "la eticidad de la existencia"; a la segunda: "la moralidad de la praxis". Como la denomino la moralidad de la praxis *latinoamericana*, quiero comenzar por una introducción que titularé "la histórica"; vale decir, una interpretación de la historia mundial. Dedicaré a ello pocos minutos, aunque esta cuestión puede llegar a ocupar varios cursos de historia de la cultura. Quiero, sin embargo, que nos situemos primero en América latina para que, cuando descubramos lo dicho ayer en nuestro continente, sepamos ya de lo que hablamos.

141

A) LA HISTÓRICA

La *histórica* sería entonces una interpretación de la historia mundial, en vistas de la comprensión de lo que es América latina. Podríamos empezar desde el origen, desde el origen del hombre, pero vamos a comenzar en la gran revolución neolítica, y repasar el hecho, bien conocido ya, de que hay seis grandes columnas culturales neolíticas, seis sistemas instrumentales que se llaman las altas culturas. La primera de ellas, es la de la región mesopotámica (allá en el cuarto milenio antes de Cristo); la segunda, la del Egipto; la tercera, la del Valle de Indo (veinticinco siglos a.C.); la cuarta la del valle del río Amarillo; y luego, sobre el Pacífico (el Pacífico no separa sino que une), la cultura mayo-azteca, ya desde el comienzo de nuestra era; finalmente, el Imperio inca, que en el siglo XV corona sus más grandes emperadores.

La prehistoria

Tenemos las seis grandes culturas, como columnas centrales de la historia mundial. Esas seis grandes culturas están unidas por centros que las relacionan; así, la Mesopotamia y el Egipto están unidas por el Mediterráneo oriental, que va a ser el ámbito donde se jugará lo que llamaré la proto-historia latinoamericana. Toda esta región está unida por las culturas de las estepas y los desiertos del norte con el Extremo Oriente. Por su parte, América, la América pre-hispánica; está unida por las culturas del Pacífico que continuamente llegan a nuestras costas. De esta manera, América latina, por las grandes culturas de la meseta mexicana, de los incas o los muiscas, entra ya en la historia mundial, en la pre-historia.

142

Esto es de gran interés para nosotros, porque nuestra pre-historia es ya exterioridad de lo que va a acontecer después.

El segundo momento, según mi punto de vista, de la historia mundial (que no le toca a América latina y por eso lo llamo, más bien, la protohistoria) va a acontecer de aquí en adelante hasta la partida de Colón de España. El conocimiento de este período es necesario para saber quién es Colón, que un día llegara a nuestra tierra, y para comprender cómo va a enfrentarse (para usar las categorías ya trabajadas) la totalidad a la alteridad del indio. El Otro será el indio. También podremos ver cómo continuará la historia para comprendernos hoy, en 1972.

La proto-historia

La proto-historia comienza a gestarse por un doble proceso: Primero, el de un grupo de pueblos al norte del Mar Negro y del Caspio, que se los llama indoeuropeos (como los hititas y los frigios; los griegos y los itálicos; los celtas y los germanos; los medos y los persas; los arios y los chue-chi, que llegan hasta la China)[1]. El grupo indoeuropeo logró en los hindúes y en los griegos su máxima expresión; la más lógica y coherente filosofía en Grecia y las más grandes obras místicas en el mundo hindú. Tenemos ya una tarea filosófica: ver la coexistencia de todos estos pueblos desde una misma experiencia acerca del ser. El ser es "lo visto"; en esa experiencia se fragua la primera apertura al ser como totalidad. En cambio, en los desiertos arábigos surgen otros pueblos: los semitas (Ios acadios, asirios, babilónicos, fenicios, hebreos y después el Islam)[2]. Estos pueblos tienen otra experiencia del ser. Son los que han

143

descubierto que el Otro como libre es el sentido primigenio del ser. Esa experiencia de la que hablamos anteriormente, de una manera sistemática, se descubre históricamente en el enfrentamiento de los pueblos indoeuropeos y de los pueblos semitas. La proto-historia americana termina de la siguiente manera. Hay un momento, cuando están vigentes el gran Imperio romano, el gran Imperio persa, los reinos hindúes y el Imperio chino, en que prácticamente el pensamiento indoeuropeo ha ocupado la región civilizada del continente euroasiático. Estamos, por ejemplo, en el año 300 después de Cristo[3]. Pero poco después se produce la cristianización del Imperio romano y, a su vez, la expansión del mundo árabe. De modo que si volvemos a mirar el mapa en el año 700, observaríamos que de pronto los árabes han llegado hasta la India y han conquistado parte de la misma; una experiencia judeo-cristiana ha ocupado la historia romana, toda la región de los germanos. Es decir, se ha producido una cierta inversión y hay una como semitización del sentido del ser. Si para los indoeuropeos todo era divino, para los semitas las cosas son reducidas a criaturas.

El enfrentamiento: expansión de la ecumene europea

Se produce, pues, la cristianización del Imperio romano y, a su vez, de la Península Ibérica; ésta se constituye en cristiandad, Colón, que parte a América, es el fruto de todo este proceso. Colón, que llega a América en 1492, año en que los Reyes católicos toman el reino de Granada, significa -ahora sí- el enfrentamiento entre el indio y el español; ese enfrentamiento es de suma importancia, porque es el cara-a-cara originario de América del que hemos hablado. Colón, antes de descender y de preguntar el nombre de la isla, y como esa isla lo salvaba le puso el nombre de San Salvador.

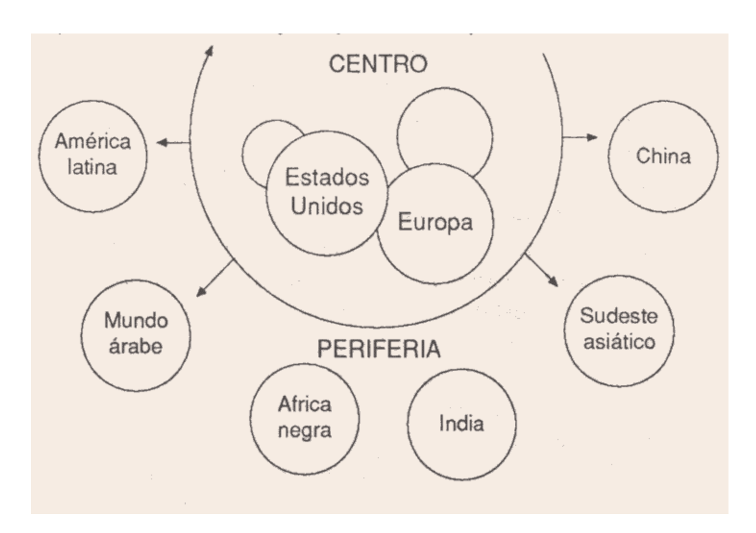
Ponerle un nombre es como dominar ya su ser. No preguntó a los indios cómo se llamaba la isla; le puso el nombre.

Vean ustedes, el destino de América se jugó antes de que el conquistador descendiese de sus naves a la primera tierra descubierta. ¿Por qué ponerle un nombre era ya dominarla? Porque Colón venía ya desde la *ecumene*, la *ecumene* que era la totalidad latina, la cristianidad de los cruzados y de la Reconquista. Este era, evidentemente, para el mismo Colón, el único mundo, porque fuera de ese mundo estaban los infieles árabes. "Infieles", es decir: hombres por ser todavía humanizados, no-ser, bárbaros. La *totalidad de la cristianidad* era lo que daba sentido y civilización. Colón con esa experiencia milenaria sobre sus hombros, llega a América y enfrenta al indio, y lo enfrenta entonces como el Otro, pero lo incluye inmediatamente como parte de su mundo; más adelante veremos de qué manera.

División del mundo en "centro" y "periferia"

En el siglo XV, las ecumenes coexistentes antes de la conquista española eran las siguientes: los mayas y los aztecas y los incas; el mundo latino y el mundo bizantino; el mundo árabe; la India y la China. Pero, después, España llega a América; la conquista. Y, de inmediato, Portugal primero, y luego Holanda e Inglaterra, van a dar vuelta al mundo africano y van a tocar la India, la China, el Japón. El mundo árabe rápidamente empobrece por muchas razones, sobre las que no puedo detenerme ahora[4]. De tal manera que después también el europeo conquistará al mundo árabe en el siglo XIX. De pronto, cambia rápidamente la fisonomía del planeta porque ha aparecido *un* "centro" y, en cambio, todos los otros


Esquema 5. El "centro" y la" periferia" dependiente.



mundos que han recibido el impacto conquistador del centro constituirán lo que voy a llamar, de ahora en adelante, la “periferia”.

Dice Heidegger en la *Introducción a la metafísica*: "Lo que acontecía en Europa se multiplica después en número en Rusia y en Estados Unidos". En efecto, al mismo tiempo que España llega a América, Rusia llega a Siberia, en el mismo siglo XVI y cuando los españoles descubren el Mar del Sur, los rusos descubren también el Pacífico. Es decir, España, Inglaterra y Rusia, son los polos o puntos de expansión de la única Europa que conquista al mundo y establece una cierta unidad a partir del centro. No hay

sino la expansión de "lo mismo", habiéndose avasallado la exterioridad de todas las otras culturas u hombres que, hasta este momento, eran *ecumenes* externas, coexistentes. Ahora, la cuestión está justamente en que este centro se ha creído único y ha creído que ser hombre es ser europeo. Por eso es por lo que entonces se preguntaba: " ¿son los indios hombres?", " ¿son los hindúes hombres?", " ¿qué son los chinos?" y esto se lo preguntaba desde su propio ser. Es decir que el hombre europeo medía o juzga a todos los demás hombres desde su propio proyecto.

Dependencia latinoamericana

La preponderancia hispánica fue el primer momento constitutivo del ser de América latina, que era colonia aunque se la llamara "provincias". Después viene la gesta de la independencia de España, pero América latina se torna neocolonia inglesa y luego, por último, norteamericana. Es decir, la historia de Latinoamérica es una historia de dependencia, de dominación. Esto es sabido, es evidente, pero la filosofía nunca ha pensado, ontológica y metafísicamente, este hecho de la dependencia de nuestro ser. Dependencia que no es sólo económica, sino que es política, religiosa, cultural, antropológica; dependencia en todos los niveles de nuestro ser.

A partir de esta realidad, ya bien situada, veremos aspecto por aspecto el problema latinoamericano, desde una interpretación filosófica. Es decir, destruyendo las categorías que nos impidan ver lo nuestro, y descubriendo las que nos remitan a lo nuestro, podremos plantear el primer tema.

B) LA ETICIDAD DEL FUNDAMENTO

Vimos ya que el hombre es un ser en el mundo y el último horizonte de su mundo es el fundamento. Para todos los clásicos, como el fundamento es lo primero, él es ontológicamente *como es,* no puede ser ni bueno ni malo, sino que es el ser. Y bien, si vivo en Europa, en su mundo, el fundamento del ser europeo pasa por ser el ser mismo. Pero aquí hay ya una cuestión: si llegáramos a descubrir que hay una exterioridad a este mundo; tendríamos un punto de apoyo desde el cual podríamos preguntarnos si ese fundamento es bueno o malo; es decir, preguntarnos si el proyecto es justo o injusto. Descubriríamos entonces que esta totalidad no es la única, ni es divina, sino que es una posible entre otras, fuera de ella.

Si pienso que soy, que soy en el mundo y que el horizonte de mi mundo es final, el fin es el fundamento de todo lo que yo haga en mi mundo y por lo tanto, como digo, no es ni bueno ni malo, sino que es el ser. Es lo que decían los clásicos, Aristóteles, el *télos* (el fin) o la *fysis* es el ser, el fundamento del bien óntico; el ser mismo no es ni bueno ni malo. Pero si descubro que ese mundo no es *todo* el mundo posible, sino *un* mundo, entonces, desde la exterioridad, tengo un criterio para empezar a ver si el fundamento, el proyecto es bueno o malo. Este es, pues, el problema de la eticidad del fundamento. Si no tengo exterioridad, no puedo ni siquiera hacerme la pregunta y por eso los griegos no podían formulársela.

Sin exterioridad no hay respuesta para el problema del mal. ¿Qué es el mal para aquellos que piensan que el hombre es un ser

en el mundo, que este mundo es totalidad y que esa totalidad es única?

El más interesante en este tema de los grandes filósofos indo-europeos (porque es la gran crisis del mundo griego y después Hegel repetirá esto exactamente) es Plotino, que vivió en la Alejandría del siglo III después de Cristo. Plotino en un momento de la *Enéada* se pregunta: " ¿Qué es el mal?" y responde que en el hombre el mal acontece porque tiene cuerpo; pero el cuerpo no es el mal primero (Plotino piensa que el cuerpo es el origen del mal, porque nos inclina mediante los deseos a las obras perversas), sino que el mal primero es la materia. El cuerpo no es más que una porción de materia determinada por una forma que es un alma humana. La materia es el mal primero; es la que determina al ser; el ser como tal es indeterminado (esto tendrá una gran importancia para el pensamiento contemporáneo). El ser es lo Uno originario, y es, por ello, lo perfecto. Pero este Uno se deposita, se determina, se divide; es "esto" o "aquello"; es una mesa, una silla, una piedra, un árbol. La determinación del Uno en la pluralidad es producida por la materia. La materia es así el *prôton kakón*, el mal originario. Es así como hay cosas diferentes, diversas y las cosas diversas, como diferentes, son el mal. ¿Por qué? , porque la diferencia es la destrucción de lo originario Uno. ¿Cuál sería entonces el bien en este caso? El bien sería el retorno a la unidad y la desmaterialización o pérdida de la determinación; en el caso del hombre, aquel que se recuperara y fuera a la unidad sería el hombre perfecto.

Hay pues un movimiento que es a la vez ascención y retorno (el retorno de Nietzsche). En primer lugar, es ascesis, por esa

necesidad de ascender; la ascética, como negación de la materia, es el núcleo de la doctrina plotiniana. El mal es el cuerpo; el bien es el retorno del alma a la unidad. En segundo lugar, es un dualismo, porque el alma es participación de lo Uno, en tanto que el cuerpo que participa de la materia es su negación.

La inmoralidad de la ética moderna totalizante

Dirijamos la pregunta sobre el mal al pensamiento moderno europeo, y veamos qué nos responde, por ejemplo, Hegel. Para él también, el ser en su origen es en-sí e indeterminado; es decir, en el origen el horizonte no es todavía algo en particular, puede ser todo pero no es algo. En el horizonte está lo indeterminado, luego viene la determinación, la diferencia. El ser en-sí, que se opone por su parte a la nada, deviene algo, y lo algo es cada ente determinadamente diferente a otro: no es otro.

Esta determinación (lo dice en la *Filosofía del derecho*) es justamente el mal, porque hace que algo sea particular y en la medida que permanece particular y no va hacia lo universal (movimiento de retorno) continúa siendo el mal.

Tomemos un ejemplo más concreto: Soy *un* hombre y tengo *una* voluntad. Si quiero *mi* bien como particular -dirá Hegel- reafirmo la determinación, por lo tanto no me vuelco en lo común; ese egoísmo hace que no pueda colaborar con lo universal, que sería, supongamos, lo nacional. Al no colaborar con lo nacional, el mal consiste en dejar al ente como un particular cerrado e imposibilitarle el que retorne a lo universal. Mientras que, cuando

pongo lo propio, lo particular, en aras de lo común dice Hegel, en este caso el bien se cumple, justamente, en el bien común. Y si fluyo de mi familia a mi nación, de mi nación a la historia universal, y de ésta hasta el origen que es el absoluto, entonces, solo entonces, se cumple el proceso del bien.

El mal es, entonces, la determinación; el bien es el retorno a lo indiferenciado, el absoluto. Adviertan que aquí se trata del concepto de totalidad: el retorno a la totalidad como lo indiferenciado es el bien. Del mismo modo los brahamanes de la India pensaban que cuando deseo "esto" o "aquello" me particularizo; al particularizarme, amo; y al amar algo me pluralizo. Lo que debo hacer, por el contrario, es liberarme de las cosas no amándolas y, por lo tanto, no siendo violento (la no violencia proviene de esta actitud ética hindú). De esta manera retorno por el nirvana al Braham y el Braham es el Ser, como origen indeterminado, donde dejo de ser *yo*, para ser *todo*. Para los hindúes en esto consiste la perfección, pero también lo es para Plotino y para Hegel, porque "el pensar que piensa el pensamiento" de Hegel es el retorno a la unidad indeterminada.

Esta explicación del mal es sin embargo, insatisfactoria. La cuestión ha sido planteada equivocadamente, porque el mal es algo totalmente distinto. Si no lo pensáramos así, no podríamos comprender el mal que se cumple en América. Si explico el mal como la fijación de la determinación particular en desmedro del bien que es la totalidad como enseña Hegel, la totalidad europea justificaría entonces que los europeos puedan dominar a todo hombre, cuando en realidad son narcisistas que no han comprendido qué es lo que ha pasado con "el afuera" que ellos instrumentaron en su totalidad.

¿Qué es, entonces, el mal?

El mal ético como totalización totalitaria

Esta vez, tomaré un texto que, como expresión de un mito, puede valer para un análisis filosófico. Se puede tomar un texto del *Popol Vuh* de los quiché de Guatemala o el *Emuna Elish* que es un mito de la Mesopotamia, pero tomaré el mito de Caín y Abel, que es muy conocido, pero que casi no ha sido hermenéuticamente tratado.

El mito de Caín y Abel muestra simbólicamente una situación real, cuyo análisis nos conducirá a una visión distinta del problema del mal. Caín es la totalidad y Abel es el Otro. Lo que pasa es que Caín, por razones que aquí no interesan, *mata* a Abel. ¡Vean cómo, de pronto, aparece el mal! El mal ya no es la determinación, sino la eliminación de la alteridad; es justo la contrario que para Hegel. Si el mal es la determinación, el bien es la totalización; en tanto que si el mal es la eliminación del Otro, entonces la totalidad cerrada es el mal y no el bien.

Analicemos ahora otro mito, el de Adán. Adán escuchó una palabra de tentación que le decía: "Seréis como dioses". Se lo dice una serpiente, que en el Medio Oriente es el símbolo del mal; la serpiente le propone a Adán una fruta. Esta fruta, que nada tiene que ver con lo sexual, tiene relación con el árbol de "la vida", y la vida tiene que ver con la realidad unívoca del todo. Es justamente, la tentación de totalización, del panteísmo, aquella que le dice: "Tú eres la totalidad".

En esto consiste la tentación: en sugerirle que sea el Absoluto, la totalidad; y totalizarse es lo mismo que haber matado a Abel.

Los dos mitos, el de Adán y el de Caín y Abel, indican exactamente lo mismo: el fratricidio como fetichismo. La muerte del Otro es la primera falta y no es, como piensa Freud, la muerte del padre porque Freud no advirtió que no es al padre a quien se mata, sino al viejo, cuestión muy distintas. De todas maneras, la muerte del Otro es totalización y la totalización es justamente el mal.

¿Se dan cuenta que esta noción de mal es inversa a la de los gnósticos y a la de Hegel? En el otro caso el mal era la *pluralidad*, mientras que en este caso el mal es la eliminación de la distinción. Porque si "dejo-ser" al Otro, al otro que yo, somos distintos, plurales y esto es el bien. Mientras que cuando lo elimino y lo hago "uno" (el "Uno" era para Plotino la perfección) en esto consiste el mal.

Inmoralidad de la conquista

Sólo utilizando categorías distintas, que permitan comprender cómo el mal es justamente negación de la distinción, es como podemos entender ahora el mal de la conquista de América.

Llegó el español a América; el español se encontró con el Otro, con el rostro del indio (aquí, en la Patagonia, también el general Roca[6] se encontró con el Otro, que era el indio, ese indio que ustedes, a veces, todavía pueden ver en las estancias) y, desde su

mundo, no respetó al Otro, sino que tomó al indio y lo introdujo en su mundo como instrumento a su disposición; era el encomendado que explotaba sus tierras, que servía para esto o aquello. Los indios pertenecían a una cultura cuyos contenidos eran barbarie, salvajismo o hechicería; era nada, negación. Por lo tanto: ¿qué hizo el español? Negó al Otro y lo incluyó en su mundo como cosa, es decir, mató a Abel o mejor, lo dejó en vida para que trabajase a su servicio. Esta alienación la hemos expresado en la flecha *d* del esquema 4.

Ahora sí, podemos darnos cuenta de que el enfrentamiento de la conquista fue la expansión de "lo mismo" a "lo mismo".

El mundo indio se hizo hispano; mejor, el mundo español se hizo hispano-americano; después el mundo europeo se hizo mundial; "lo mismo" progresó a "lo mismo" y entonces, América latina, el mundo árabe, el Africa Negra, el sudeste asiático, la India y la China, vinieron a ser las seis grandes regiones del mundo que, no respetadas como otras, fueron incluidas en la totalidad. Es decir, hubo fratricidio; alienación o esclavización del Otro dentro de una totalidad mundial dominada por el "centro". Esto es el mal en el orden mundial.

Este mal lo descubrió Bartolomé de las Casas en el texto que les cité ayer, cuando indicó que los que se llaman cristianos (adviertan que todos pueden ser llamados cristianos, porque tanto los españoles, como los holandeses, ingleses, norteamericanos o rusos a su manera ya que son también los descendientes del Imperio bizantino) redujeron a los indios a la más dura y áspera servidumbre.

Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, habla de la opresión, la dominación y la servidumbre y nos propone la dialéctica del señor y el esclavo. No es Hegel el que inventa esta dialéctica, sino que él mismo la estudia en un texto de *Filipenses* 2,7. Se trata pues del mal de los últimos cinco siglos, no de la última guerra o de los últimos momentos, el mal de los últimos quinientos años. Ya estamos cerca del medio milenio, porque estamos a 480 años del descubrimiento de América, ocurrido en aquel 1492. Muchos de nosotros verán el cumplimiento del medio milenio de la dominación y esclavitud del hombre americano. Y bien, ésa es la falta de Europa, la falta que cubre los últimos quinientos años; es la dominación del "centro" sobre los hombres conquistados. América latina no salió más de esta situación. Basta con hojear una historia económica de América para ver cuál es la situación.

La dependencia latinoamericana

Nosotros hemos sido robados. ¿Les parece fuerte la palabra? Es muy simple: los indios tenían oro y plata en sus tumbas, en sus templos, en sus minas, este oro fue hacia el "centro". Lo tenía el inca, su oro fue hacia el centro. Cuando ya no hubo más oro ni plata que robar, entonces, fueron las materias primas hacia el "centro", las cuales, sin embargo, fueron perdiendo cada vez más su precio en el mercado internacional.

Hace poco, me encontraba en Marruecos y visitando la universidad árabe en Marraquesh del siglo IX, pude observar un fantástico patio de mármol de Carrara decorado. El guía nos hizo saber que ese mármol se había comprado a razón de un kilo de

155

azúcar por un kilo de mármol; mientras que ahora habría que pagar toneladas de azúcar para obtener un kilo de mármol de Carrara labrado. Esto nos habla de la depreciación que han sufrido las materias primas; antes, por unas bolsas de café un país latinoamericano podía obtener casi un auto; hoy debe ofrecer diez veces más de café para obtenerlo.

La materia prima pierde valor en el mercado internacional, lo cual significa que el "centro" gana cada vez más. Esto es, éticamente hablando, un robo. No hay otro nombre. Porque si a alguien le pago menos de lo que merece, le estoy robando, y cuando ese robo es centenario, no hay manera fácil para que la gente robada salga de su situación de opresión. Podría salir de ella rompiendo la dependencia; la ética puede mostrar que romper esa dependencia no solamente no es un acto malo, sino que es el acto bueno por excelencia que se puede cumplir.

El bien como "sí-al-Otro": justicia

El bien, en este caso, no es el retorno a la unidad o la afirmación de la totalidad, sino justo al contrario: el bien es el sí-al-Otro. El bien es decirle a Abel: "Si, puedes vivir", que es lo mismo que afirmar: "No me creo el Absoluto o totalidad porque reconozco al Otro". Es decir, el bien es haber reconocido en el indio otro hombre y haberlo tratado como tal. Fueron muy pocos los que hicieron esto. Bartolomé lo descubrió, pero no tuvo el apoyo necesario para conseguirlo. Las experiencias socialistas de las reducciones jesuíticas fueron, en nuestro país, uno de los poquísimos casos en que se intentó, realmente, partir de la exterioridad del indio y

construir algo desde él mismo; sin embargo, hubo mucho paternalismo. Cuando los jesuitas fueron expulsados en aquel 1767, ¿qué se hizo con los indios? Se los vendió como esclavos en el Brasil; el resto los mataron. Ahora podemos visitar las reducciones jesuíticas, y podremos ver las ruinas que dejaron. ¡Vean hasta qué punto somos violentos! Sólo cuando la violencia se torna en contra nuestra, nos damos cuenta de ella. Todas las matanzas que se han hecho en nombre de la "civilización" las olvidamos pronto.

En conclusión, el bien ético es el sí-al-Otro y, por lo tanto, es justicia; es cumplir lajusticia y respetar al Otro como otro, dejarlo ser; es permitir que sea en plenitud lo que realmente es.

La liberación enajenada

Vamos ahora a plantear una cuestión, muy traída y llevada, pero que pocas veces se entiende en su significado real. Se trata de la cuestión de la alienación y de la liberación, que no es más que el problema ético de bien y de mal.

Para Plotino, y también para Hegel (en realidad él es quien nos proporciona el término), alienarse es otrificarse; es decir, alejarse del origen. En alemán *Entäusserung*, es un "alejarse-de"; *Entfremdung*, significa "extranjerizarse". Plotino explica en las *Enéadas* que lo Uno se hace otro que sí, de modo que lo que se plurifica, se aleja, se aliena de lo Uno, en el sentido que se hace plural, material. Liberarse de la materia o del cuerpo es justamente el retorno a la unidad. De manera que el proceso es, en el fondo, circular. Nietzsche también habla del "eterno retorno de lo mismo";

es un proceso de alienación y de liberación, pero igualmente todo está totalizado. Habría que llamar a esta liberación: "enajenada", porque es una liberación interna a un proceso totalizado. La liberación del espíritu para Hegel, por ejemplo, es siempre una liberación interna del mismo proceso; no hay alteridad o novedad, sino retorno (flecha *a* y *b* del esquema 4).

Marx, tanto en los *Manuscritos de1 44*, como en los estudios de *Economía política* del 57, sigue siempre vinculado a la dialéctica hegeliana y por ello sostiene una cierta idea de "caída" o alienación del trabajo cuando el fruto del trabajo es robado por otro. La liberación sería la recuperación de lo único. Como la determinación o la fijación de la determinación son el mal, la propiedad privada es el pecado original transmitido. Así lo explica explícitamente Marx en *El Capital*, cuando afirma: "lo que los teólogos llamaban míticamente el pecado original, es la cuestión de la acumulación originaria" que se hereda como propiedad privada. ¿Qué significa esto? Significa que para él, el mal original se da como para Plotino cuando se plurifica el origen[7]. Cuando alguien tiene propiedad, se fija por derecho la desigualdad: unos tienen más y otros tienen menos ahora hereditariamente. Como decía Rousseau: "El origen de las desigualdades entre los hombres se dio cuando uno dijo: esto es mío y hubo tontos que lo creyeron".

La cuestión de que el origen de la propiedad privada es un robo, está ya en el *Génesis* y Proudhon, el Doyen de Lyon, hace una exégesis de la Biblia para extraer esta doctrina. Pero de todas maneras, hay que descubrir la ontología que la sustenta. Unos y otros tienen propiedad, pero unos tienen poco y otros mucho. Por

la herencia de la propiedad privada estas diferencias se eternizan, se fijan, y porque nadie las puede modificar se perpetúan en el tiempo.

El mal es la determinación y permanecer en la determinación es fijar el mal. ¿Cómo hacemos para liberarnos del mal? "Des-determinando", poniendo la propiedad en común y permitiendo, no que cada uno se la apropie, sino que la posea el género humano en cuanto tal, en cuanto totalidad indeterminada.

Adviertan que, según el razonamiento anterior, poner en común los bienes es justamente la doctrina del bien *dentro* y como afirmación de la totalidad. Y esto porque detrás de Marx está Hegel y detrás de Hegel la ontología de la totalidad hasta Plotino y los griegos. Es decir, la totalidad no ha sido superada en la ontología clásica, y la liberación corre el peligro de ser una liberación dentro de "lo mismo". Esto es lo que llamo una liberación enajenada.

En tanto que la liberación propiamente dicha puede pensarse, pero manteniendo un tercer término de reflexión que es el que anteriormente hemos planteado: si afirmamos la totalidad pero respetamos la alteridad, descubrimos un nuevo momento dialéctico para poder pensar la cuestión. Es decir, si tenemos un dominador y un oprimido, y también el oprimido como exterioridad, podremos pensar en verdad la liberación y, al mismo tiempo, la alienación.

La opresión del indio fue posible porque el indio era otro que el español que llegó aquí; no fue respetado sino violentado a ser mano de obra del español, el cual, de un analfabeta en la Península, se convirtió en un señor encomendero. Es decir, se enalteció, como

decía Bartolomé de las Casas, y subió en muy poco tiempo a grados codiciados de honor, y redujo al indio a la más dura servidumbre, tratándole como el estiércol de las plazas. Alienarlo significa volverlo otro que sí, otrificarlo. Alienación, en este caso, no es determinación por pluralización, sino que es no respetar al Otro como otro y totalizarlo en mi mundo, totalizarlo en "lo mismo".

La liberación como novedad creadora

¿Qué significa en realidad liberación? Significa que el oprimido llegue a ser otro en un orden nuevo. Por lo tanto, la liberación no se cumple dentro de la totalidad, como retorno a la unidad, sino muy por el contrario: es el proceso por la construcción de un nuevo ámbito, de una patria nueva. De tal manera que no hay siquiera necesidad de matar al opresor, porque el oprimido será la causa de la conversión de aquél. Si no hay más que dos términos, es necesario matar al opresor, pero si hay tres, puedo, al mismo tiempo que liberarme, convertir al opresor. Esto último sólo si él entra en el proceso porque bien puede ser que no lo quiera; en ese caso viene la lucha y también la muerte y es muy posible que muera el opresor, pero también, por supuesto, que mueran muchos oprimidos.

Lo cierto es que el término de la liberación como *nuevo* ámbito ya no es repetición de lo anterior, sino que es realización de nueva dimensión. Y bien, de esta liberación se trataría cuando hablamos en América latina de liberación en el nivel de centro-periferia. La periferia es lo dominado. Liberación no es imitar al centro (esto es lo que nos enseña, por ejemplo, la televisión que nos muestra la

vida del "centro", con sus departamentos y sus cow-boys, y nos hace desear ser como ellos; si entramos en la trampa estamos perdidos, porque repetiremos "lo mismo"). En cambio, si pensamos la exterioridad de tal manera que el mundo hoy unido por el centro quede atrás en vistas de un nuevo proyecto histórico humano, entonces sí, crearemos algo nuevo, al mismo tiempo que dejaremos al dominador como descartado en un mundo antiguo, en el pasado. De ahí que este proceso sea el que realmente interesa a América latina.

Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso: es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la *positiva* exterioridad cultural de nuestro pueblo.

La liberación latinoamericana es para nosotros el acto supremo, porque como el mundo ha sido totalizado desde la muerte de Abel -en el sentido que el otro ha sido interiorizado en el mundo como cosa-, ella restituirá a la cosa, que es un hombre, su exterioridad humana propia, anterior a su ser dominado. Esa es la gran tarea de nuestro tiempo, la gran tarea de justicia de liberar al oprimido. Por cierto ella no es nada fácil.

C) MORALIDAD DE LA PRAXIS

Tratemos de plantear lo expuesto en el cuadro de lo que llamaremos la moralidad de la praxis. Hasta ahora he dicho que la totalidad que ha alienado al Otro tiene un fundamento, un proyecto

al que tiende, y he mostrado que ese proyecto es malo porque ha alienado al Otro. Es un proyecto de dominación y como tal es perverso. Así es como el hombre dominó al hombre para sacarle el oro; mató al hombre para ser más rico. Un ejemplo más. Los chinos no querían fumar opio, pero los ingleses necesitaban crear un mercado del opio e hicieron una guerra a la China, para que ésta comprara opio. Los chinos se resistieron y al final los ingleses perdieron la guerra. Es decir, el centro tiene el proyecto de "estar-en-la-riqueza"; para poder ser cumplido tiene que alienar a otros hombres. Ese fundamento es perverso. Aquí se nos plantea una nueva cuestión.

El proyecto futuro de la liberación

Hemos hablado solamente sobre la posibilidad de un fundamento malo y no nos hemos referido al fundamento o al proyecto justo. ¿Cuál es la naturaleza de este proyecto? El fundamento vigente mundial es un proyecto que domina al oprimido. En cambio, el proyecto futuro, el de una América latina que, en lugar de ser un continente dominado, fuera un continente libre, es un proyecto nuevo. Ese proyecto no actual, sino futuro, es el que llamo *proyecto de liberación*[8]. Esto es lo que los medievales llamarían *primus in intentionem*; lo primero en la intención es lo último en la ejecución. Ahora se trata de pensar que el proyecto de liberación, siempre, en toda situación posible, es el bueno y siempre el proyecto imperante está carcomido de alguna manera por la dominación; porque en todo proyecto vigente hay siempre dominación. Veamos ahora el problema de la praxis. El tema lo trataremos más adelante.

Legalidad de la injusticia

La praxis es la acción y de ella cabe preguntarse: ¿cuál es su moralidad? Es decir, ¿Cuándo un acto es bueno? , ¿Cuándo un acto es malo? No hay pregunta más tradicional, pero debemos invertir todo lo dicho en la tradición. En efecto, si como hemos dicho la praxis es el modo actual de ser en el mundo y si un proyecto perverso es el fundamento del mundo, el acto que cumple el dominador, como dominador es perverso, porque domina. Pero al mismo tiempo que cumple el proyecto cumple sus leyes del sistema.

En la tradición se decía que para que un acto fuera bueno tenía que cumplir la ley. Se identificaba, pues, legalidad y moralidad. El acto es bueno cuando cumple la ley. Pero las leyes no son más que las exigencias del proyecto. Es decir, el proyecto para ser cumplido tiene ciertas exigencias y esas exigencias como normas coactivas son las leyes. Pero, entonces, adviértanlo bien, la ley puede responder a un proyecto de dominación en el que un hombre ha sido reducido a cosa. Es decir, puedo dominar al hombre y cumplir la ley. ¿Qué les parece esto? Puede suceder también que un hombre se juegue por otro hombre en la justicia, pero queda fuera de la ley, porque la ley presente, que es la positiva, puede ser injusta con respecto a un proyecto futuro. Este proyecto, por no estar legalizado, carece de leyes, porque el que está a la intemperie, el pobre, no tiene leyes que lo protejan. El que se juega por el pobre, por lo tanto, va más allá de la ley. Alguien dijo: "La ley está hecha para el hombre y no el hombre para la ley". Cuando dijo eso se transformó en un hombre sumamente peligroso, en un subversivo.

Pensemos la afirmación: la ley está hecha para el hombre, pero no el hombre para la ley. Podemos entonces afirmar que la legalidad puede ser injusta o que la injusticia puede ser también legal. De otra manera, que la legalidad del acto puede ser inmoral o que la ilegalidad puede ser perfección humana. Es una afirmación fuerte ¿verdad? Pero eso es saber arriesgarse por el futuro. Esto lo hizo San Martín e Hidalgo, para ejemplificar con hechos muy concretos. ¿Cuáles eran las leyes en 1810? Eran las *Leyes de Indias*, y si San Martín o Hidalgo las hubieran cumplido no habrían formado el Ejército de los Andes o el de indios y campesinos. Cuando los soldados de la ley, que eran los españoles a los que nosotros llamamos despectivamente "realistas", aparecían en el río Paraná, al enfrentarlos San Martín se enfrentaba a la ley, a España, que era lo único que existía. La patria la estaba haciendo San Martín, la Argentina no existía, él la estaba creando. Hidalgo estaba creando a México. De tal manera que él se encontraba a la intemperie. ¿Qué les parece? Ese San Martín o Hidalgo a los que ahora vemos inmovilizados en estatuas de mármol, como más allá del bien y del mal, fueron hombres que se debatieron en una situación ética muy difícil y concreta. Estaban a la intemperie, condenados por el Papa en dos encíclicas, infringiendo las *Leyes de Indias* y condenados por sus amigos los militares de la Escuela Militar de España, de la que San Martín había sido un héroe por las acciones de Bailén, o sus obispos o Facultad de Teología. ¿Han pensado alguna vez que San Martín fue un traidor del ejército español? ¿Que Hidalgo fue condenado siendo cura por hereje y excomulgado, fusilado y cuya cabeza pendió en Guanajuato durante años? Sin embargo, no dejan de ser por ello héroes liberadores. De ahí que Rosenzweig diga que los grandes héroes son los héroes liberadores. San Martín no murió en San Lorenzo por un azar; en su lugar murió el sargento Cabral, ¿y si hubiese muerto San Martín?

164

Hubiera sido la muerte del héroe que da la vida por la patria no presente, sino futura. Hidalgo entregó la suya hasta la última gota de su sangre.

Ahora bien: el que sepa interpretar al San Martín o el Hidalgo históricos, no manchará sus manos con la sangre de los héroes en 1972[9].

¿Se dan cuenta de que la filosofía no es una tarea impersonal y cómoda, sino un deber muy grave? Porque en este momento yo, como filósofo, me quedo a la intemperie. y si no me quedo a la intemperie es entonces porque estoy dentro del sistema y no pienso nada, sino que produzco ideología. Pero lo que debemos realizar es la destrucción de todas las ideologías. Iremos pensando poco a poco las consecuencias de lo que hemos dicho; por el momento, adviertan que los problemas que tocamos se vuelven más y más concretos.

Maldad moral de la praxis dominadora

La maldad moral es justamente la praxis dominadora como dominadora, es la praxis que hizo del indio una cosa y que después le encomendó cultivar su tierra, mientras él se cruzaba de brazos. Esa praxis es la praxis que domina al hombre. Pero no hay solamente una praxis, hay un *ethos*. *Ethos* es una actividad y una actividad hecha totalidad de actitudes. Hay un ethos dominador y sería muy fácil empezarlo a estudiar; bastaría con tomar el primer libro, del primer título, de la primera ley, de las *Leyes de Indias* y leer lo que el rey dice de sí mismo, para darse cuenta de lo que es el ethos dominador:

"Nos, por la gracia de Dios, hemos recibido el señorío sobre estas tierras. ..para enseñar el Evangelio...Yo, el Rey". He aquí un hombre que se siente realmente señor de otros hombres y aunque se da cuenta también de la ambigüedad de su papel se cree único y bendecido por la divinidad. Tenía también problemas de conciencia, pero la "aquietaba" fácilmente.

El ethos de la dominación es un ethos que comienza por odiar al Otro, y porque lo odia, lo niega como a Abel. No confía en su palabra; cualquier cosa que diga el Otro, que es el pobre, el pueblo, la tiene como inculta, como nada y por lo tanto no espera su liberación. Esperar su liberación es firmar su certificado de muerte, porque es aprobar un nuevo sistema. Es decir, es odio, es desconfianza y desesperanza del Otro. De esta manera todas las virtudes cardinales: la justicia, prudencia, templanza, fortaleza, no son -como dice Nietzsche- virtudes, sino mistificación de vicios. Es decir, las virtudes imperantes en el ethos dominador son la inversión de la virtud, son el vicio que aparece como virtud. Por ejemplo, siempre se habla, y en nuestras escuelas mucho se la inculca, de la virtud del ahorro (los chicos pagan estampillitas para ser ahorrativos...). ¿Qué fue en su origen el ahorro? Como ya se dijo, cuando Francisco de Asís predicaba la pobreza y quería la santidad, y el señor feudal lidiaba por conseguir el honor, había otro que atesoraba *avaramente* la mediación de su proyecto. El que quería "estar-en-la-riqueza" era un avaro. Cuando la avaricia se sublime, se transformará en la virtud del ahorro.

La prudencia es por su parte, el modo de lograr que la minoría pueda reinar; la prudencia política es el modo de ganar una elección siendo minoría. En realidad éste y otros tipos de prudencia no son prudencia sino astucia; es imprudencia,

mentira y aun, como dicen Aristóteles o Tomás de Aquino, falsía, no veracidad, hipocresía, etc.

El acto supremamente bueno

Y bien, ahora se podría plantear el problema contrario: ¿Cuál es el acto moralmente bueno, el supremo? Pienso que hay un acto máximamente malo y hay uno máximamente bueno, y entre ellos, como límites estamos siempre.

Pocos, muy pocos cumplen el acto suprema mente bueno y muy pocos tienen el coraje y la posibilidad de cumplir el pésimo o el peor. Ese acto peor es la conquista de otro hombre; es hacer de otro hombre una cosa a mi servicio. El conquistador es el peor de todos los hombres. Nietzsche lo propuso como el supremo de los hombres. Nietzsche, subrepticiamente pasa por ser el gran crítico de Europa y, en cambio, es el más horrible exponente de Europa. Él propuso como hombre supremo, el superhombre, que es el hombre que trasciende el orden vigente, el guerrero conquistador.

El conquistador no admite el cara-a-cara, ante el otro, sino que lo hace cosa. Pero, ¿quién es el hombre supremo? El hombre supremo es el que, estando dentro de la totalidad y siendo dominador, se compromete con los oprimidos y cumple el proceso de liberación; es el que se queda a la intemperie, sin necesidad y por pura gratuidad, por amor al Otro. Han habido muchos hombres en la historia que han vivido esa experiencia, digo muchos, pero con la mano los puedo contar. El hombre supremo es el que, porque testimonia en la totalidad la posibilidad de un orden nuevo (eso significa en griego

mártir), es testigo; por ello es asesinado, y por eso lo llamamos mártir. Mártir es el que testimoniando el futuro al llegar el momento crítico de salir de la totalidad -por estar indicando un camino de salida-, la totalidad no lo soporta y lo mata. De ahí que la muerte del justo es la muerte suprema. A ese hombre ningún otro puede juzgarlo, porque ha dado la vida; y el que da la vida es sagrado; y está más allá de todo juicio histórico.

Bondad moral de la praxis liberadora

El acto supremo es el de liberador: el de San Martín o Hidalgo, para nombrar héroes que nadie se atrevería a juzgar. Y bien, estos hombres que cumplen la praxis supremamente buena se quedan a la intemperie. Esa praxis es la regla con la que se mide todo acto bueno; de tal manera que si hay algún otro acto bueno es porque se acerca a este acto. Ante este acto supremo (la muerte del justo que se juega por la liberación), el acto peor que se pueda cumplir es el de cosificar al Otro para que delate lo que no revela. En efecto, lo opuesto a la revelación es la tortura. Tomemos dos ejemplos. Si en el momento del acto supremo (que es el dar la vida por los oprimidos) y en el del acto pésimo (que es el torturar al héroe) se sigue siendo otro que el Otro que lo tortura, entonces estamos ante el acto límite, último. Piensen ustedes en Lumumba cuando le están clavando la bayoneta en su estómago, al que lo está clavando, le dice con suma paz: "No te olvides que la libertad del Congo es lo más importante", y cae, cae muerto. Piensen en aquel que al ser martirizado dijo: "Perdónalos, porque no saben lo que hacen". Ese acto ya es último, no es solamente supremo, sino que es sublime, es el acto que mide, que juzga a todo otro acto humano posible. Es el del hombre que llega a la plenitud de las plenitudes.

El ethos de la liberación

El acto de este hombre, del mártir, es el fruto de un ethos, pero no del ethos de la dominación, sino del ethos de la liberación. Ese hombre amó tanto a los hombres que en el momento en que otro cumple el peor acto contra él, aun en ese momento, no puede cosificar a quien lo ataca, por ser habitual en él el respeto por el otro hombre. No lo escupe, sino que lo perdona; ese acto de perdón es hacer al otro, otro. Si lo escupe, lo hace máquina de tortura y lo cosifica, pero ni siquiera ese derecho de cosificarle se atribuye. Esta es una situación límite, tremenda -dirán ustedes-. Pero hay que previvir esa situación cotidianamente para vivirla después habitualmente, cuando vamos al almacén a comprar un pedazo de pan. De lo contrario si no podremos ver al Otro cuando compramos pan, mal lo descubriremos en un indio que pasa a nuestro lado por la calle, y exclamó: "Un indio, un cabecita negra, un inculto". Tengo que situarme en la situación suprema, para después interpretar adecuadamente todas las demás situaciones humanas.

El ethos de la liberación es una actitud constante en el situarse cara-a-cara y es por eso que es un amor al Otro como otro. Contrario a la desconfianza es un creer en su palabra; contrario a la desesperanza es esperar su liberación. Sólo ahora sí, la justicia es justicia, la prudencia es prudencia, la templanza es templanza y la fortaleza es valentía.

Los clásicos decían que la templanza era el dominio de las pasiones del cuerpo. No es sólo esto, sino más bien la libertad ante los bienes. ¿Qué es lo contrario de la templanza? El *confort*. El hombre que se cree muy templado tiene confort; ha domesticado

169

sus placeres, pero tanto teme perder lo que tiene que es un hombre al que nadie teme, pues si le dicen: "te saco esto..." teme perder su puesto, su casa, sus juegos... Solamente un "templado", en el sentido que no teme perder el confort, es un hombre temible que puede comprometerse en el riesgo de la liberación.

De ahí, entonces, viene la virtud que los medievales llamaban "pobreza", que no es estar pobre, sino estar disponible a la pérdida *de todo* por jugarse por otro hombre. Observen cómo se pueden replantear todas las virtudes desde este punto de vista. La virtud no es hacer lo habitual (eso lo practica el dominador), sino realizar lo *nuevo*, porque el oprimido, el pobre siempre es nuevo y hay que estar habituado a crear, a renovar, a la novedad. Es decir, la virtud es potencia creadora, innovadora.

Los temas expuestos constituyen una ética latinoamericana, que, de pronto, podría hacernos comprender muchas de las cosas que hoy nos acontecen. Es necesario invertir los criterios; aquí la filosofía se vuelve destructiva, pero no para destruir todo, sino para destruir el muro que impide la liberación. ¡Vean ustedes su valor! Tiene el valor de destruir los valores vigentes, como quiso hacerlo Nietzsche. De los valores negados por el sistema hace los supremos. Es una tarea muy importante la de la filosofía, y nadie puede entonces pensar que es etérea, que no tiene sentido, que es una cosa lejana. Es algo muy próximo que toca a todo hombre. Sólo en este caso la filosofía volvería realmente a la ciudad, pero entonces, otra vez correría el riesgo de morir. Y es que si no han muerto muchos Sócrates, es porque1a filosofía ha sobrevolado en la irrealidad; no ha hecho nada. Los que no conmueven ni a unos ni a otros son los sofistas. El sofista vive de su sueldo, de la

filosofía, y no dice nada; en cambio Sócrates, Platón y Aristóteles se juegan. ¿Recuerdan ustedes cómo Platón fue a Siracusa, una, dos y tres veces para hacer un nuevo gobierno y al final fracasa? ¿Recuerdan cómo muere Aristóteles? ...expulsado en la Isla de Eubea por problemas políticos, porque su pueblo (el macedónico) es criticado en esos momentos. De manera que los filósofos estaban bien comprometidos en la realidad. Fichte, el gran profesor, es expulsado de Jena por hablar bien de los franceses, dándole mucha importancia a la Revolución francesa en el tiempo de la monarquía alemana.

Los filósofos al pensar la realidad han sido filósofos, pero por ello su vida ha peligrado, como peligra la nuestra.

NOTAS

[1] Véase este tema en mi obra *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires. 1977.
[2] Véase mi obra *El humanismo semita*. Eudeba. Buenos Aires. 1969.
[3] Véase mi obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Guadalupe. Buenos Aires. 1974.
[4] La más importante fue la inflación del oro y la plata y la pérdida del "centro" del mercado eurasiático-africano.
[5] Además el parricidio es la respuesta al filicidio anterior.
[6] En la famosa "campaña del desierto" el general Roca asesinó a millares de indios en la Patagonia, en la segunda mitad del siglo XIX.
[7] Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme. Salamanca. 1974. pp. 137 ss.
[8] Objetivo *c* del esquema 6.
[9] Tiempo de dictadura militar en Argentina.

IV

LA ERÓTICA Y LA PEDAGÓGICA DE LA LIBERACIÓN

Todo lo que he dicho hasta ahora, es aún demasiado abstracto. Quisiera mostrarles cómo puede llegarse a un mayor grado de concreción. Quisiera también que advirtieran, si bien todo lo que se ha dicho parece bastante simple, que es sumamente complejo. Si se permanece en el plano óntico o ingenuo, la vida cotidiana, ésta va destruyendo todo lo que hemos logrado pensar. Es necesario que ustedes mediten antes de repetir, sin más, lo escuchado. Hay que rumiar el asunto, porque de lo contrario, muy fácilmente se puede creer que se trata de lo que ya se pensaba en ese sentido, y no es así. La cuestión apunta hacia una dimensión mucho más honda.

A) LA "LÓGICA DE LA ALTERIDAD" CONCRETA

Estas conferencias son programáticas, de manera que se trata de cuestiones que se pueden precisar mucho más acabadamente.

173

Más tarde advertirán hasta qué punto estas cuestiones exigen precisión. En esta cuarta conferencia, nos referiremos a lo que llamo "La erótica y la pedagógica de la liberación".

El cara-a-cara abstracto

¿Por qué erótica y pedagógica de la liberación?, porque la relación "cara-a-cara" de la totalidad con la alteridad, todavía es abstracta; es de cualquiera ante cualquiera, como tal no es aún nada concreto. Pero de hecho, hay una relación concreta: el rostro de uno ante el Otro. Voy ahora en cambio a tomar el rostro de un varón y el de una mujer, como ejemplo. Esta relación varón-mujer es lo que llamo la erótica.

La erótica es, sin embargo, sólo una de las posibles relaciones; las otras dos son la pedagógica y la política. Estas tres relaciones se condicionan unas a otras en un doble sentido. Es decir, se puede comenzar por la erótica y considerar cómo condiciona a la pedagógica, y ésta a la política, y la política a la erótica o al revés. Se podría empezar por cualquiera de ellas. La manera que elijo para empezar es la que se me ha ido imponiendo como la más clara para comprender el discurso. Lo explicaremos detalladamente, pero antes quiero mostrar, nuevamente, lo que llamo "la lógica de la alteridad" o el discurso de este proceso en su pleno despliegue.

El cara-a-cara concreto: la relación varón-mujer

Varón-mujer, rostro-ante-rostro. A propósito, hay una obra titulada *El cantar de los cantares* que dice: "Bésame con los besos

de tu boca..."Es en el beso donde el rostro de alguien se hace rostro para el Otro. El beso es la concreción primera de la erótica, aunque lo pleno de la erótica es el coito, el acto sexual. Ese es el cara-a-cara erótico. Para los hebreos, cuando un varón amaba a una mujer la "conocía", era un acto sagrado porque era justamente el cara-a-cara. Pero ocurre que la mujer no es respetada como otro por el varón, sino que desde hace milenios, entre los indo-europeos, los semitas y ciertamente en América latina, a la mujer se la hace cosa dominada por el varón. El varón domina a la mujer; ése es el tema de la opresión de la mujer y, a su vez, el de una sociedad machista en la que la mujer no tiene lugar. A tal punto no tiene lugar que, por ejemplo, no hay filósofas, porque todo ha sido pensado desde el "machismo". Ortega llega a decir que "el ser de la mujer es ser vista por el varón". Si el ser es ser visto, quiere decir que en la totalidad varonil la mujer juega el papel de objeto, de cosa, constituida desde un mundo varón". Cuando Descartes dijo: Ego cogito (yo pienso), ese "yo" es el de un varón. No es jamás el de una mujer. Hasta desde el punto de vista psicoanalítico se puede ver en las obras de Descartes que es el "yo" de un varón. La mujer que pretenda pensar esas categorías no las puede pensar como mujer; por esto no hay filósofas. Solamente una mujer que se haga cuestión ontológicamente de su femeneidad, partiendo de su opresión, y jugándose por su liberación, podrá comenzar a filosofar.

El varón domina a la mujer y, en la totalidad varonil, la mujer cumple entonces la función de parte. En el caso de que la mujer se liberara, como exterioridad con respecto al varón, sólo entonces se daría el cara-a-cara en la libertad.

175

La relación padre-hijo

Sin embargo, el cara-a-cara en la libertad puede nuevamente totalizarse en la pareja que llamaría hedónica; la totalidad de la casa se cierra a un nuevo otro. El nuevo otro más allá de la pareja, que es negado, es el hijo. El hijo si es negado es alienado en la totalidad de la pareja y esa pareja lo domina. Al hijo se lo puede dominar de muchas maneras: no teniéndolo, asesinándolo, (aborto, por ejemplo); teniéndolo y educándolo en una pedagogía dominadora. De este modo entramos al problema pedagógico.

La pedagogía dominadora, en síntesis, es querer que el hijo sea "lo mismo" que los padres. En este caso el hijo queda también reducido a ser un objeto de depósito bancario de la pareja, de la tradición, de la cultura o del Ministerio de Educación, que es "lo mismo". El hijo dominado es totalizado dentro del sistema. Por ello es necesaria una liberación pedagógica. Esta se da cuando el hijo, desde sí mismo, crece y es otro que los padres. Ser otro que los padres es ser un hermano y es por eso que ahora, solo ahora, se da la relación hermano-hermano, la relación política.

La relación hermano-hermano

A su vez, también al hermano se lo puede totalizar; esa totalización del hermano es la dominación política. Esta será la última en la exposición, porque, a su vez, la dominación política permite un condicionamiento pedagógico y erótico.

Los hombres dominan políticamente a la mujer, la mujer políticamente dominada es a su vez dominada por un varón. El

varón domina al mundo y la mujer, "ama de casa", educa a su hija para ser esclava de su varón futuro y al hijo para ser señor de la sociedad política. De este modo, podemos ver que los tres planos están muy unidos.

Los cara-a-cara, entonces, son: varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano; la *erótica*, la *pedagógica* y la *política*. Hay todavía un último ámbito que es la totalidad última del hombre como historia mundial, la totalidad antropológica. Está, abierta al infinito, será la Alteridad propiamente dicha. A este cara-a-cara lo llamo: la *arqueológica*. No lo llamo teología, sino arqueológica. Los filósofos la hemos denominado "teodicea", es decir, el problema de "lo último" que los griegos llamaban *to theîon*: lo divino, y que los cristianos con los indoeuropeos llamaron: *Dios*.

Dios, en realidad, es el nombre indoeuropeo de *Diayus*, *Zeus, Dius*, que es el "dios del día". El Absoluto cristiano no es "Dios" porque no es el "dios del día", sino del misterio más allá de la luz. Pero aunque equivocaron el nombre, quisieron decir: el Otro absolutamente absoluto. Este es el último de los cuatro momentos, de tal manera que habría una erótica, una pedagógica, una política y una arqueológica. Siempre hay una *arqueológica*. La diferencia está en que se afirme la totalidad como divina o se afirme que lo divino es Otro que la totalidad. Nadie ha dejado de asumir una de las dos posiciones. El ateo es, simplemente, el que ha negado un "dios" para afirmar otro. El ateo, absolutamente hablando, no existe.

Lo importante para el pensar filosófico es mostrar que la asunción o afirmación de una opción al nivel arqueológico, supone

una opción erótica, pedagógica y política al mismo tiempo; la antropológica es la epifanía de la arqueológica.

Empezaremos por el primer punto. Pero, antes, tengan en cuenta que voy a resumir un poco las descripciones, porque son tantas las cuestiones posibles por tratar sobre el hombre y su fundamento, desde las ciencias positivas humanas que necesariamente deberé ser sintético. De aquí se pueden sacar fundamentos para problemas psicológicos, médicos, legales, económicos, históricos, etc. Se trata del fundamento de la existencia humana. Veamos el primer punto.

B) LA ERÓTICA LATINOAMERICANA

La simbólica erótica latinoamericana: la mujer india
¿Cómo se podría plantear la cuestión de una erótica latinoamericana? ¿Cómo se plantearía la reflexión -aquí hay una cuestión de método- de la relación varón-mujer, por ejemplo, en América latina?

Y bien, metódicamente, se comienza obteniendo una constancia de cómo efectivamente se ha cumplido esa relación. La mejor constancia o manifestación es la obra de arte; el artista es el que viviendo su mundo lo manifiesta. En concreto, el artista del logos es el literato. Hay obras extraordinarias en América latina y nos sirven enormemente. En este caso solamente voy a explicar la simbólica erótica como ejemplo.

En lo que respecta a la erótica en América latina hay que comenzar a pensar de la siguiente manera: ¿Cuál fue la relación varón-mujer en la América pre-hispánica? Podremos saberlo considerando los grandes mitos y símbolos de los pueblos pre-hispánicos; preguntándonos cuál era la relación entre los dioses y diosas. Según como éstas fuesen, se podrá saber cuál era la erótica del pueblo. Sobre esto hay constancias muy claras. Por ejemplo, la siguiente: en el *Popol Vuh* se comienza el relato por *Alom-Qaholom*: la diosa madre y el dios padre de todo. Es decir, ellos siempre pusieron una pareja -y por lo que he visto en el Museo de Viedma, también lo hacen los araucanos-, una pareja bi-sexual como origen del cosmos. Piensan, pues, el origen como una pareja y, a su vez, piensan primero la mujer y después el varón, porque casi todos nuestros amerindianos tienen una estructura par en tal matrilineal. Ciertamente los aztecas, los mayas, los incas, los muiscas y las grandes civilizaciones son matrilineales. La mujer es para ellos tan importante que un hijo sin madre es un nadie, y solamente la madre es la que da la participación en la familia, por ejemplo, entre los incas. Aquí vemos hasta qué punto la mujer era digna. En todos los textos aparece la prioridad de la madre: "Y vinieron nuestras madres y nuestros padres, nuestras hijas y nuestros hijos", siempre la mujer primero. La mujer tenía una gran dignidad, porque entre los pueblos agrícolas (no entre los nómadas, pero también a veces entre ellos) la tierra madre es femenina; también la luna es femenina. Vemos pues que los dioses femeninos tienen una gran relevancia. La mujer tenía un lugar, una presencia enorme en el pensamiento pre-hispánico.

¿Qué representa lo masculino? Lo masculino son los dioses de los guerreros y de los nómadas o no agricultores. Por esto

entre los aztecas, al gran dios de la quinta edad del mundo había que inmolarle la sangre de los hombres, porque sin ella el sol se apagaría. El sentido de aquellos sacrificios a un dios masculino tenía como finalidad la defensa del grupo. Pero entre los incas, era todavía más claro este dios uránico masculino; se trataba de *Pachacamac*, que significa el padre de los cielos. Exactamente como Alá de los árabes o Jahvé de los judíos. El Inca Garcilaso escribía a los españoles: "El nombre nuestro de vue~tro Dios es *Pachacamac*" y tenía razón; era el gran dios del cielo, más allá del sol. Vemos, entonces, que cuando aparecen los pueblos guerreros, no sedentarios, y conquistan a los agricultores que tienen dioses femeninos, constituyen imperios de preponderancia masculina en cuanto a sus últimos dioses.

Así pues, las mitologías de esos pueblos indican no solamente los procesos de conquistas, sino también la vida erótica cotidiana. Se comprende, entonces, que la preponderancia de los dioses masculinos, tenga que ver (entre los mayas e incas, por ejemplo) con la ofrenda de las vírgenes.

Las vírgenes de aquellas casas de consagradas de Cuzco eran dedicadas para ser mujeres del sol. Se dedica a la mujer al sol, porque el sol es masculino, porque es la presencia guerrera del masculino o del pastor; por lo tanto habían de ser de la sangre real, que era la misma del sol. Vivían en perpetua clausura hasta acabar la vida, guardando así perpetua virginidad. Ellas podían preparar los ungüentos que se ofrecían al sol al comenzar cada día, pero sobre todo el día magno, el 21 de junio. El 21 de junio salía el dios sol para comenzar un nuevo año; pero si un 21 de

junio no salía, ello significaba el fin del mundo. El 21 de junio, el día más corto del año, es cuando comienza el sol a crecer en cl hemisferio sur. El primer rayo de sol, al salir, atravesaba una pequeña fisura del templo del sol y al llegar al fondo la luz se reflejaba en placas de oro; con el primer rayo de la madrugada, se cubría de luz todo el templo. Entonces, saltaban todos de gozo, porque había un año más de vida para el universo, el imperio y todos los incas.

A esta gente le hicieron festejar el nacimiento del sol, que era el 21 de junio, el 24 de diciembre porque en esa fecha los cristianos festejaban el nacimiento de Jesucristo. ¿Cuál es el motivo por el que se eligió en el hemisferio norte el 24 de diciembre? Este día es para los europeos el más corto del año; es igualmente el nacimiento del sol. Era la fecha de una festividad pagana. Los cristianos razonaron así: Jesucristo es el sol de la justicia, pues bien, adoptemos la fiesta pagana; e inventaron la navidad. ¿No es triste que el hemisferio norte haya impuesto al hemisferio sur, en el que nosotros nacimos y vivimos, la fiesta del nacimiento del sol el 24 de diciembre? Eso es dominación religiosa y litúrgica. A estos pobres pueblos que tenían sus religiones se las sacamos y no les pusimos nada en su lugar. Y luego pretendemos negar el catolicismo popular, la Virgen de Guadalupe, “la difunta Correa”[1] y otros cultos de nuestro pueblo. Al menos le queda eso, porque lo que le dimos de poco les vale. ¿Cómo podía comprender, ese pueblo, que se festejara la Pascua, que es la fiesta de la vida, en el otoño, estación de la muerte? En tanto que en la primavera, en septiembre, la religión oficial en el hemisferio sur no dejó celebrar a los indios ninguna fiesta.

181

¿ Ven ustedes cómo se puede llegar hasta la dominación religiosa o simbólica de un pueblo? Al pobre indio le sacaron su religión, poniéndole casi nada en su lugar; después se oyen quejas sobre el fetichismo de nuestro pueblo.

La simbólica puede explicarnos muchos hechos. En una carta del Archivo de Indias del año 1603, se lee lo siguiente: "La fuerza y la violencia, nunca jamás oídas en las demás naciones y reinos, se cumple aquí -esto fue escrito desde Guatemala- ya que son forzadas las mujeres de los indios contra su voluntad, y las casadas contra la voluntad de sus maridos, las doncellitas muchachas de diez y quince años, contra la voluntad de sus padres y madres, por mandamiento de los alcaldes mayores ordinarios y corregidores, las sacan de sus casas, dejan sus maridos, padres y madres sin regalo alguno, privándolos del servicio que de ellas podían recibir y van forzadas -y nosotros lloramos las "cautivas"[2] que sólo fueron cuatro o cinco en comparación a estas que fueron miles- a servir en la casa ajena de algunos encomenderos u otras personas; cuatro, cinco u ocho leguas y más en estancias y obrajes, donde muchas veces se quedan amancebadas con los dueños de la casa o con mestizos o mulatos o negros o gentes desalmadas".

La mujer india, la madre, ¿quién hasta ahora la ha recordado? En la erótica latinoamericana es a la india a quien debería ponérsela en el lugar de honor.

"Los señores de Tlatelolco, de esta ciudad de México, vinieron a mí -dice Zumárraga- llorando a borbollones. Tanto me hicieron gran lástima y se quejaron, diciendo que el presidente y oidores les pedían sus hijas y hermanas y parientes que fuese de buen gesto.

y otro señor me dijo que el presidente le había pedido ocho mozas bien dispuestas para el señor presidente Guzmán, a las cuales yo dije por lengua al padre Guardián, que era mi intérprete, que no se las diesen".

Esto es un poco nuestra primera historia. A esa mujer que tenía un lugar digno y sagrado en la sociedad, aunque tuviese que trabajar duro, le era imposible pensar en el adulterio. En el Imperio inca esto no se concebía; si alguien abusaba de una mujer consagrada al sol, no solamente moría él y su familia y su pueblo, sino que también eran infecundizados para siempre sus campos, sus tierras. Sin embargo, jamás fue violada una mujer consagrada al dios sol; nunca en la historia. Tampoco había desprecio por la mujer. Si bien es cierto que el acto erótico no era "tan romántico", sí era profundamente humano y sagrado. Mientras cuando llegó el español, que casi siempre era un conquistador, no respetó a la india. Pero, casi diría que no la respetó por su lujuria, porque al fin una mujer era lo mismo que fuese española o india para un hombre sin ley.

La mujer criolla

La totalidad española no respetó a la mujer india y la hizo una cosa a su servicio; es la madre de América y del mestizo. Frente a esa brutalidad erótica, surge la mujer hispánica que dice: "Hombres necios que acusáis a la mujer sin razón, sin ver que sois la ocasión de lo mismo que culpáis" -Sor Juana Inés de la Cruz-. En esa época se puede entender esa acusación, hecha por una gran mujer que es libre ante el varón, porque se ha consagrado como virgen y ello le permite descubrir mejor la erótica de la dominación.

183

Más allá de la india y la española surge una nueva mujer, la mujer criolla y mestiza:

"Yo he conocido esta tierra en que el paisano vivía y su rancho *tenía* y sus hijos y su mujer", canta Martín Fierro. Es decir, Fierro *tiene* una mujer, como *tiene* un rancho en primer lugar, hijos después y mujer en tercer lugar.

"Tuve en mis pagos un tiempo hijo, hacienda y mujer..." Hay que tener en cuenta que cuando Fierro se va al desierto su mujer tiene que continuar sus trabajos para poder vivir. La mujer se va con otro varón sin saber quién es. Y como dice Fierro, la mujer se torna como "barriga de sapo", fría; la mujer se vuelve fría porque tiene que pasar de mano en mano para poder vivir. Esta es un poco la historia de la mujer mestiza.

La obra de arte nos muestra nuestra realidad, entre otras, la belleza de la mujer americana. Alejo Carpentier, en su obra *Los pasos perdidos*, nos habla de Rosario como la síntesis de lo que es América. La describe así: "Era evidente que varias razas se encontraban mezcladas en esa mujer, india por el pelo y los pómulos, mediterránea por la frente y la nariz, negra por la sólida redondez de sus hombros y la peculiar anchura de su cadera. Llegaba a preguntarme si ciertas amalgamas de razas menores, sin transplantes de la cepa, eran muy preferibles a los formidables encuentros habidos en los grandes lugares de reunión de América, entre celtas, negros, latinos, indios y hasta cristianos viejos en la primera hora".

Otro ejemplo nos ofrece Rómulo Gallegos, cuando en *Doña Bárbara* escribe lo siguiente: "Es bonita, un verdadero tipo de

belleza criolla, simpática; interesante como alma, compañera de sueño y sin duda útil para un hombre que haya de llevar indefinidamente esta vida de soledad y de asperezas entre peones y ganados. Hacendosa, valiente para enfrentar situaciones difíciles".

Como ustedes pueden apreciar, de la literatura podemos obtener una visión concreta y latinoamericana -distinta de la europea, africana, o asiática- de la mujer. Tenemos en cambio, muchas dificultades para encontrar en la literatura descripciones del varón. Esto se debe a que la mujer literata no escribe sobre el varón; éste es un signo de dominación. Cuando escriben Silvina Bulrich o Alfonsina Storni, por ejemplo, ridiculizan al varón. Este es el primer gesto del que ha soportado al opresor y, cuando se vuelve hacia él, no puede verlo como un igual y tratan de burlarse de él. Es una manera irónica de defenderse. Una muestra del grado en que la mujer latinoamericana es todavía dominada, es que no se encuentran descripciones de la belleza masculina hechas por pluma de mujer.

También en la literatura, pueden encontrarse descripciones excelentes del acto erótico, tales como las de Alejo Carpentier o las de algunos otros.

He querido explicar en líneas muy generales, cómo cada uno de los grandes temas de la erótica, la pedagógica, la política y la arqueológica, pueden partir de las obras de arte literarias, para ser interpretadas por el filósofo. Esto es la *simbólica*: un interpretar a partir del símbolo.

185

La dialéctica del eros de "lo mismo"

Luego de la simbólica se da el segundo momento, que es la interpretación dialéctica del proceso. Me referiré al más grande de los primeros dialécticos: Platón.

El *Banquete* de Platón es un diálogo que ha sido leído y comentado muchas veces; sin embargo, en ocasión de un trabajo de seminario que efectuamos en Mendoza, cuando comenzamos a leer en texto griego lo escrito por Platón, nos admiramos por lo que leíamos. ¿Por qué? Porque Platón dice que el *eros* es "el amor de *lo mismo por lo mismo*"; es decir, por "lo semejante". En el principio existía -según Platón- el andrógino, éste era tan fuerte que los dioses tuvieron que separarlo en varón y mujer. Cuando el varón ama a la mujer ama "lo mismo" que era en su origen. El amor supremo se cumple en la *Afrodita celeste*, y la *Afrodita celeste* es para Platón el amor de los iguales por los iguales: la homosexualidad.

Para Platón, el amor supremo es el amor a "lo mismo". y "lo Mismo" es el todo, el *ser* eterno; el *eros* de la totalidad es el amor a "lo mismo". En consecuencia, no puede haber amor a lo distinto, al Otro. Dice Platón que se ama a la mujer y se accede a ella para generar "lo mismo": el hijo. La mujer sólo interesa al varón como mediación para concebir al hijo. Cada hombre es mortal, pero la especie humana es imnortal. Por lo tanto, para que la especie permanezca "lo mismo" es necesario el hijo para que herede; la mujer es sólo mediación. El hijo es necesario para que sea "lo mismo" que el padre. Observen pues que en esta erótica, considerada tan bella desde siempre, confirma ontológicamente la dominación de la mujer.

En Aristóteles la cuestión es planteada con mucha más claridad. Aristóteles, como ya dijimos, dice que el varón libre es animal político, en tanto que la mujer se encuentra bajo su dominación y no tiene autoridad; por eso es necesario respetar al jefe, al señor de la familia, al varón. Bajo su dominio está, también, el hijo, solo en potencia, y más abajo el esclavo, instrumento a su servicio; y aún más lejos que éste, están los bárbaros que equivalen al no-ser. En la erótica aristotélica el varón es la totalidad en la que se incluye, como a su servicio, la mujer. Aristóteles es el más dominador erótico que se pueda pensar; propone una ontología coherente de la dominación de la mujer. Hay que estudiar su *Etica a Nicómaco*, para comprender su ontología de la dominación.

En la Edad Moderna se repite lo mismo. Lean las apreciaciones de Descartes, Hegel y Nietzsche acerca de la mujer y podrán darse cuenta. Nietzsche, por ejemplo, se queja de la gente que está haciendo de la mujer una persona capaz de pensar; ni siquiera se molesta en estudiar a la mujer porque la desprecia totalmente. El eros, para estos filósofos, es el amor de lo mismo por lo mismo y, en el fondo, parte de la mirada. Toda la erótica está siendo descripta desde la mirada, la visión, la luz.

Y bien, podríamos volver a partir desde cero, para descubrir otras posibilidades. La otra posibilidad sería el respeto a la mujer como otra. Entonces, la erótica no convertiría a la mujer en mediación para el hijo; tampoco sería una erótica de la belleza. A propósito, Levinas hace una hermosa descripción del eros, distinto al griego y al moderno. Y es justamente por la descripción del eros, que Levinas comienza a vislumbrar la posibilidad de descifrar la totalidad de Hegel y de Heidegger. Esto, porque la mujer se le

manifiesta como la alteridad primera. Lamentablemente, no puedo detenerme en esta descripción, por razones de tiempo.

Pero demos ahora un paso adelante.

La erótica de la dominación

La erótica debería ser la relación varón-mujer en la que la mujer fuera considerada como *otra*; no solamente como igual al varón, sino también como madre del hijo (donde se da la pedagógica) y como hermana del hermano (que sería la política). Estas son las tres posiciones en las que la mujer debe ser liberada: como *mujer* del varón; como *madre* y *maestra* del hijo y como *hermana*. Casi todo en la mujer ha sido erotizado y con ello se ha destruido su capacidad pedagógica y sobre todo, su capacidad política. Solo aparece como *objeto* sexual.

La mujer debe ser bella y su belleza se comercializa; se erotiza la relación económica: para vender un automóvil, por ejemplo, se presenta la fotografía de una mujer casi desnuda junto al auto. Con ello se erotiza el vehículo y, al mismo tiempo, se lo hace sentir al varón propietario del automóvil y de la mujer. Esto nos muestra, una vez más, al varón dominador como centro ya la mujer alienada como objeto.

Hay cantidad de hechos muy concretos que nos hacen ver la alienación de la mujer, a la que se ha relegado dentro de la casa y se le ha asignado la función de la educación de los hijos; en tanto el varón elude su responsabilidad de padre para marchar solo a su

trabajo. Pero desde la puerta de la casa hacia afuera está el mundo, y ese mundo penetra en la casa a través de los medios de comunicación (televisión, radio, revistas, etc.). El mundo hecho por y para el varón le llega a la mujer de muchas maneras; hasta el momento en que ella se siente impotente, frustrada ante los hijos y el mundo. El varón ha olvidado que él también debería ser algo así como el "amo de la casa": que también es padre de sus hijos y que la familia debe ser llevada adelante por los dos. Si los dos trabajan, los dos tienen derecho a realizarse; se da el caso de dos estudiantes de medicina que se casan, y al terminar su carrera se los ve iguales, pero a los diez años a ella se le ve obesa, con cinco hijos, y sin haberse realizado profesionalmente; mientras que él es conocido médico. Uno ha triunfado en la vida y el otro ha fracasado.

Estas son las injusticias de la sociedad machista en que vivimos. Se trata, como ven, de un problema ético.

La mujer latinoamericana está dominada, desde la mujer india hasta la de nuestros días, aunque existan algunas excepciones. Esas excepciones, diría yo, confirman la regla.

Hemos realizado una descripción de lo que es la casa. La casa es una totalidad íntima, de ahí que habría una ontología de la casa. Según Levinas, la casa es el lugar del acogimiento; las paredes son la prolongación de la corporalidad. Pero tiene que ser una casa abierta a la alteridad. La apertura de la casa es el trabajo. Aquí surge toda una problemática acerca del significado de la propiedad de la casa como apropiación del propio ser y la imposibilidad de la apropiación de la casa del otro, que es la acumulación indebida

de propiedades. Cuando esto ocurre, yo tengo muchas casas, el Otro está a la intemperie. En este punto -dice Levinas- se plantea el problema de la substancia. La substancia no es una cosa en-sí, sino una cosa apropiada: un mueble o inmueble.

C) LA PEDAGÓGICA LATINOAMERICANA

La relación varón-mujer es la erótica; la relación padre-hijo es la pedagógica. El padre y la madre, en su libertad, deciden tener un hijo; "deciden" tenerlo (aunque a veces viene... y después se lo soporta...). La decisión libre de tener un hijo es un acto supremo. Querer tenerlo es el acto de libertad incondicionada que pone el ser del hijo. Es allí donde la alteridad se juega como pro-creación. El hijo, cuando llega a la vida, mira hacia atrás y descubre la libertad de los padres, la nada de su mundo, el origen de su mundo. Es por eso que el Otro es nuestro origen. Pero ese hijo puede surgir como dominado dentro de la casa. ¿En qué consiste la pedagógica de la dominación?

La pedagógica de la dominación

A partir de Platón, el *eros* es el amor a "lo mismo" y por ello se quiere tener el hijo, porque es "lo mismo". Platón, cuando considera el problema de las Ideas eternas, señala que el *eros* no es solamente amor a los cuerpos de hombres y mujeres, sino que el *eros* es el amor a lo supremo y divino; es el amor a las Ideas (amor a "lo mismo"). El discípulo ha olvidado las Ideas, pero lo olvidado no deja de ser. La tarea del maestro -dice Sócrates- es hacer recordar

lo olvidado (reminiscéncia), para que "1o mismo" *olvidado* llegue a ser "lo mismo" *presente*. En una frase, que "1o mismo" permanezca "lo mismo". De tal manera que al alumno se le repetirá, se le permitirá que recuerde (memoria) "lo mismo", yeso mismo es lo que él ha contemplado como alma entre los dioses antes de nacer.

En realidad, no es así. Lo que pasa es que Sócrates, sutilmente, con sus preguntas, pretende que se llegue a la comprensión de las ideas griegas haciéndole creer a su discípulo que son divinas. Esto es característico en la pedagogía dominadora; presentar su idea (una de tantas) como única y divina. Esta es, justamente, la dominación.

En la ontología de la totalidad (griega y moderna) el hijo es comprendido como "lo mismo" por el maestro, el filósofo, el político o el padre, quienes producen en el educando "el recuerdo de lo olvidado". La dominación pedagógica es rememoranza, memoria. De ahí que Hegel termine su obra la *Fenomenología del Espíritu*, diciendo que al fin el saber absoluto es *Erinnerung*; un "ir hacia adentro", un "recuerdo".

El hecho de interpretar el saber "Como recuerdo, como repetición de "1o mismo", niega la apertura a lo *nuevo* o al futuro histórico. Si el pensar es recordar "1o mismo" ya sabido, ¿ Cómo podría darse algo dis-tinto?

La dominación pedagógica latinoamericana

Veamos el caso concreto de América latina. El indio tenía una cultura, una pedagogía y tradiciones propias. Cuando llega el

191

español las considera *nada* y se siente responsable de civilizar al indio dándole lo propio, hispanizándolo. Se le enseña castellano, se lo integra a la ciudad en la que traza calles y cuadras, pretende convertirlo al cristianismo y, de este modo, destruye todo lo que el indio es. Le enseña "lo mismo" que el español es y no lo respeta en su alteridad. Pese a que muchos misioneros los respetaron el gran embate de la conquista fue un dominar imponiendo "lo mismo".

¿En qué consistiría una liberación pedagógica? En primer lugar, en la toma de conciencia por parte del maestro de ser parte de una cultura dominadora.

Este problema planteado en el plano internacional, debe tomar en cuenta que hay un "centro" cultural (Estados Unidos, Europa y otros) y una periferia[3]. En la periferia, hay un grupo (somos algunos de nosotros) que constituyeron una oligarquía cultural. Somos - diría Paulo Freire- "oprimidos sub-opresores", es decir, repitiendo al centro, le enseñamos al pueblo "lo mismo", y a esto le llamamos "enseñanza obligatoria y 'gratuita' ". Como si fuera poco enseñarle lo que no le interesa, cómo habríamos todavía de cobrarles.

Esa oligarquía cultural alienada por el "centro", es la que desconoce lo propio. Cambia el nombre que los indios daban a los cerros y ríos. Para nosotros, el Río Negro es un río que nos brinda agua, mientras que para los indios los ríos eran dioses. Los ríos vistos por los indios tenían más dignidad que los nuestros, estaban llenos de significación humana y simbólica. Somos extranjeros en nuestra propia tierra; estamos desarraigados así como estamos en ella podríamos estar en otra. Desconocemos lo que es América latina y, más o menos alienados, alienamos a los demás.

Interpretación metafísica de la liberación pedagógica

Cuando digo que liberar al hijo es realizarlo desde su exterioridad, debo hacerme esta pregunta: ¿Dónde estoy situado? Si estoy situado en la élite sub-opresora, tengo una ideología pero no tengo una auténtica cultura, porque mi posición dentro de la totalidad me impide ver lo que es el pueblo oprimido. Por lo tanto, tengo que invertir mi actitud. ¿Quién debe enseñarme? Mis discípulos. De pronto, el maestro que lo sabe todo, se queda desnudo ante su hijo o discípulo y le pregunta: ¿Quién soy? ¿Qué es lo que soy en la historia nueva?

Muchas veces los profesores creen que un muchacho de veinte años es nada. Pero no es así, es una persona con veinte años de historia, con toda una cantidad de actitudes ante el arte, la historia o la política. Actitudes que yo ya no tengo, porque soy más viejo que él. Si no respeto esas actitudes, porque considero las mías como las únicas valederas, y crítico su forma de vestir, el largo de su cabello, su forma de bailar, etc., lo estoy juzgando desde mi mundo y al juzgarlo estoy demostrando que soy un dominador. Si no comprendo el por qué de sus actitudes, debo ofrecerle la cátedra para que me lo explique y convertirme en su discípulo. Se alcanza así la dignidad de maestro, cuando primero se es discípulo de aquel a quien se va a enseñar algo. Al educando no se le puede dar lo que él ya es como otro, sino enseñarle a descubrir lo que él ya es *críticamente*.

Nuestros cursos deben tener por *materia* lo que el discípulo ya es y por *forma* la criticidad que le permita ser otro que el sistema que lo ha incluido. Sólo así se liberará. El maestro liberador

primero aprende lo que el discípulo es y luego le dice críticamente cómo debe ser; tratar de que no se piense a sí mismo como "centro", sino de que sea otro que el "centro" para crear un nuevo mundo, donde la cultura sea plena y no necesariamente imitativa. Esta es una pedagogía de la liberación como la que sostiene Paulo Freire y algunos otros pedagogos latinoamericanos.

La pedagogía de la liberación

Esta pedagogía liberadora se vuelve en contra de nosotros mismos, al hacernos pensar que éramos los aristócratas alienados dentro de nuestra cultura ilustrada. Nos muestra que éramos espejos del "centro" y alienadores del pueblo. Nuestro pueblo es la única garantía de autenticidad, en tanto que nosotros ya no sabemos en qué somos auténticos y en qué somos inauténticos. Cuando queremos responder desde nosotros, expresamos cosas aprendidas y -como ya dije antes- cuando nos referimos a una obra de arte, mencionamos a Leonardo o Beethoven. No se nos ocurre pensar en una obra de Orozco o en una quena incaica, porque tal vez ni siquiera conocemos su forma o sonido; pero sí conocemos muy bien la música europea ejecutada en piano.

Es triste, pero es real. No sabemos quiénes somos, ya ese pueblo simple que sabe quién es, no lo dejamos hablar; desconfiamos de su palabra, nos burlamos de su arte, envidiamos sus riquezas y los consideramos vagos que no hacen nada. Lo que ocurre es que negamos sus valores, porque nos sentimos orgullosos de los nuestros y los consideramos únicos. Como alumnos de Universidad, debemos inscribimos en el curso que más ignoramos

y que podríamos llamar "Cultura de la periferia y del oprimido". Conociendo y comprendiendo esa cultura, recién podemos ser maestros de algo.

La filosofía no es erótica ni política, sino que es pedagógica. El maestro, una vez que ha escuchado la palabra del Otro, sin comprenderla del todo aún, debe aceptarla por analógica semejanza, comprometiéndose. Es decir, acepta esa palabra sin comprenderla del todo y camina sobre ella, de manera que a medida que avanza en el camino del compromiso, va comprendiendo lo que se le ha revelado. Sólo cuando interpreta todo lo que el Otro le ha revelado, sólo entonces puede pensar; así cumple la filosofía su obra. Cuando puede pensar y expresar desde la exterioridad ese pensar unívocamente, sólo entonces se vuelve hacia el centro y le echa en cara toda su culpabilidad. Esa es la filosofía como *apocalíptica*. El que "hablaba delante", para los griegos era un profeta (*pro-femí*), que no es el que habla del futuro, sino el que habla del presente y descubre su sentido. Es como el filósofo comprometido con el oprimido, que ha llegado a entender la palabra que le fue dicha y camina sobre ella asumiendo el compromiso de la praxis; entonces la puede pensar; y pensada la proclama; y al lanzarla se convierte en filósofo; en maestro del pueblo. Solo entonces es maestro liberador.

Adviertan que con esto he dado una definición de filosofía. Si fuera sólo ontología, en el sentido del que piensa a la totalidad del ser, el filósofo sería cómplice, como lo es el Viejo Vizcacha,[4] cuando sólo aconseja cómo se sobrevive, se subsiste en el todo opresor. La cuestión es mostrar la necesidad de abrirse camino hacia un mundo nuevo.

195

NOTAS

[1] Tradición religiosa popular de la región argentina "cuyana".
[2] En el Plata, los indios realizaban ataques a las aldeas ("malones") y se llevaban algunas mujeres criollas como "cautivas".
[3] Véase en pp. 145 a 147 la problemática "centro-periferia".
[4] Personaje del Martín Fierro de José Hernández, maestro popular del gaucho Fierro.

196

V

LA POLÍTICA Y LA ARQUEOLÓGICA DE LA LIBERACIÓN

A) LA POLÍTICA DE LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

La relación hermano-hermano

Hemos dicho que la relación varón-mujer en la libertad, la pareja, genera al hijo y ésta sería la relación pedagógica. A su vez, el hijo se da en la familia o simplemente como hermano, y esta última relación es la relación política. Esta relación política es como la fraternidad; se dice que los hermanos constituyen una comunidad fraterna, pero la palabra fraternidad es mal empleada a veces.

Recuerden que la Revolución Francesa promulgaba la libertad, la igualdad y la fraternidad. Estos tres términos pueden ser

perfectamente totalizables, significando la igualdad de las partes dentro de un todo. La libertad puede ser solamente para aquellos que ya poseen las posibilidades, mientras que pueden haber otros que, careciendo de dichas posibilidades, lleguen tarde a la fiesta de la libertad. La fraternidad puede darse entre los hermanos que constituyen un "nosotros", pero pueden excluir al "vosotros". La fraternidad no es exactamente lo que quiero indicar; la liberación política sobrepasa la fraternidad.

¿Cómo podríamos llamar a la relación existente entre alguien que está en el sistema o totalidad y el Otro? Me agradaría volver a un término latino muy antiguo, el término "benevolencia". La benevolencia indica el querer el bien; la benevolencia, en su sentido profundo, significa el querer el bien del Otro como Otro. Esto no es amistad, ya que ésta -tal como decían los clásicos- es la mutua benevolencia; es amor mutuo que desemboca en el "nosotros". Para que sea posible la mutua benevolencia hay que comenzar por el amor en la gratitud. Solamente el que pueda desear la libertad, la liberación del Otro que es el pobre, desde él y no desde la totalidad, es quien realmente puede instaurar una política de justicia.

Quiero exponer ahora, cómo es continuamente negada la política de justicia y de qué manera el todo se va totalizando, alienando al hermano y haciéndole parte de un sistema injusto.

La simbólica latinoamericana

Utilizando el método de las conferencias anteriores, podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿qué nos dice la simbólica latinoamericana? Es decir, ¿qué ha expresado el artista por

medio del símbolo o del mito sobre las relaciones políticas en América latina desde sus orígenes'? Por ejemplo, *El señor presidente* (novela de Miguel Angel Asturias) es una obra en la que se pueden ver todas las relaciones de un pueblo con respecto al poder en América latina. Pero antes, podríamos ir a la prehistoria latinoamericana y analizar las relaciones que se establecían entre los incas; ver cuál era la política pre-hispánica. Allí, hay elementos muy interesantes que perviven en la historia latinoamericana y a los que sería importante retornar.

El inca Garcilaso nos dice que el primer inca era el dios Sol o, mejor dicho, el hijo del sol; dirigía el imperio organizándolo de una manera muy diferente a la manera que después se usó en la conquista. Nos cuenta el inca Garcilaso que, en el Imperio, el varón que se casaba recibía para su mujer cierta cantidad de tierras. Las tierras por ser cultivadas aumentaban en la medida que la familia crecía. Perdía la tierra del hijo cuando se casaba, no así la de la hija porque podía ser despedida por su esposo. Los vecinos cultivaban en primer lugar las tierras de las viudas y los enfermos, en segundo lugar cultivaban las propias y en tercer lugar las del Inca.

¿Se dan cuenta ustedes del papel que desempeñaba allí la autoridad? Sin lugar a dudas esa distribución de los bienes fue mucho más justa que en las posteriores épocas; se trata del socialismo incaico.

Origen de la dependencia latinoamericana

Veamos ahora, cuál era la relación hermano-hermano en la época colonial. En esta época la autoridad máxima, cúspide del sistema, era el rey, y bajo su mandato se encontraba la burocracia

199

hispánica (virreyes, oidores, cabildos, obispos, etc.). Por debajo de esta burocracia estaba la oligarquía colonial propiamente criolla; después el pueblo favorecido, formado por españoles y criollos; y por último los indios, los negros y los zambos, etc. En esta organización se daban relaciones totalizadas, donde el pueblo era considerado inferior y era dominado.

Las llamadas "guerras de la independencia" permiten el pasaje de la colonia a la neo-colonia. El rey de España deja de tener vigencia, pero se propone a las provincias que se liberan de España un nuevo pacto firmado por Inglaterra. El pacto económico-político con España consistía en que nosotros le vendiéramos el oro y la plata a cambio de productos que aquí se podían elaborar; como el aceite, el vino y muchos más. El monopolio español impedía que se diera la propia industria en las colonias, para poder llevar a la metrópoli el oro y la plata, pago de las industrias semi-artesanales de la Península.

Inglaterra propone un nuevo pacto. Adam Smith lo explica muy bien en su obra *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* (1776). Este pensador dice que el origen de las riquezas de las naciones está en el trabajo. Efectivamente, está en el trabajo de los pueblos. Yo en cambio quiero referirme a un capítulo perdido casi al final en la obra citada en que trata de las colonias y donde Smith expresa que en nuestros intercambios comerciales con las colonias, hemos de saber trabajar de tal manera de sacar beneficio. Y los beneficios consistían para él, ya en aquella época, en vender los productos textiles más caros que las materias primas con que se producen. Adam Smith descubre en pleno siglo XVIII lo que el pacto colonial significa. Una oligarquía colonial

200

le vende a Inglaterra la materia prima con la que ella industrializará los productos que luego venderá a esa oligarquía neo-colonial. Son productos que por ser de lujo sólo la oligarquía podrá consumir. Esto es el nuevo pacto, que comienza concretamente para nosotros antes de 1810 y, en cierta manera, está vigente todavía en nuestro tiempo.

¿Qué significa *La Representación de los hacendados*?[1]. Significa que los hacendados quieren vender sus cueros a Inglaterra; significa abrir el puerto de Buenos Aires para que los ingleses puedan vender suaves géneros a las damas de la oligarquía porteña, que aspiran a vestir la moda europea; significa promover la industria del lujo. Un gran economista árabe (es bueno que empecemos a escuchar otros nombres que no sean europeos), Samir Amin, ha escrito un libro que se llama *La acumulación a escala mundial*. Es un gran trabajo que muestra, desde el punto de vista de la ciencia económica, cómo este drenaje de plusvalía que viene de las colonias es el origen del capital del "centro".

Se produce en el siglo XIX el pasaje del colonialismo hispánico al inglés, colonialismo que después pasará a manos de Estados Unidos y de otros. Cuando un ministro cubano descubrió que Rusia prestaba capitales a Cuba con interés, dándose cuenta que era semejante a las demás potencias, ese descubrimiento le valió prácticamente su defunción. Hay que saber que el "centro" está constituido, no sólo por Europa, sino principalmente por Estados Unidos.

El sistema al que nos referíamos, instaurado por Inglaterra es un problema de hermano a hermano; es un problema político. Aquí

se descubre lo que significa la economía política. "Economía" viene de *oikonomiké*; en griego *oikía* significa "casa". Es por eso por lo quc Aristóteles escribió un tratado doméstico titulado "*La oikonomiké*" (la doméstica). En el fondo, *oikonomiké* significa la totalidad de la casa; pero en realidad significa la relación hombre-naturaleza. La economía es la relación del hombre con la naturaleza, relación que llamaría "cultural". ¿Por qué? Porque cultura en su sentido pleno significa la transformación de la realidad llevada a cabo por el hombre, con el fin de utilizar la naturaleza en su propio beneficio. Por ejemplo, el dique construido en un río no es naturaleza, sino que es un producto cultural.

Esta relación hombre-naturaleza, nos permite determinar la relación hombre-hombre, la relación hermano-hermano. Veamos por qué. Supongamos que un hermano, puesto frente a otro, para demostrarle su aprecio a ese "otro" le regala una flor. La flor es aquí, naturaleza a su servicio. y si el hombre a quien aprecia tiene hambre, le dará un alimento; Y si está cansado le ofrecerá un lecho. Es decir, el hombre, desde siempre, puso la naturaleza al servicio del Otro. Otro que a su vez procedió de la misma forma; entre los hombres siempre hubo intercambio. La naturaleza es mediación para la comunicación entre los hombres. Esto es la economía y, cuando se da de igual a igual -de hermano a hermano- es economía política. Las distintas formas de relación que mantiene el hombre con la naturaleza, son las que determinan diferentes estructuras políticas.

Desde fines del siglo XIX hasta el presente, subsiste el pacto económico-político instaurado por Inglaterra. Este pacto consiste en la venta al "centro" de la materia prima (naturaleza) a menor

202

precio que el real por parte de la "periferia". El "centro" la devuelve transformada a un precio mucho más elevado. Veremos luego la significación de este intercambio, porque de aquí surge el fenómeno del desarrollo, que se traducirá en desarrollismo o doctrina de la dependencia. Esto es muy importante para la comprensión de la cuestión filosófica latinoamericana, ya que las relaciones mencionadas no son puramente económicas o científicas, sino que son humanas. Y bien, ¿cómo se dan esas relaciones entre nosotros?

Los criollos (San Martín, Iturbide, nuestros "héroes" patrios) son los que establecen nuevos contactos. No es difícil comprender por qué Bolívar, Miranda o las logias miraban a Londres. La oligarquía tiene que estar en contacto con el "centro". La cuestión es ver si responden a una tradición popular. La ruptura, sin embargo, se intentará desde 1860 en Argentina, desde 1850 en Colombia, desde 1857 en México.

Cuando los liberales suben al gobierno, rompen con el pasado y piensan, de una manera mucho más clara, que hay que abrir a esos pueblos al "centro" porque en él se encuentra la civilización, el ser. Hay una ruptura con las tradiciones populares y la oligarquía liberal, contra los conservadores, mira hacia el "centro"; es la dicotomía "civilización" y "barbarie". Desde aquella época (1850-1860) hasta 1930 aproximadamente, hay toda una continuidad dada por la presencia de una oligarquía que propone una nueva relación hombre-naturaleza. Sin embargo, la oligarquía dependiente no logrará suficiente poder y capital como para continuar gobernando. Ello se debe a que la burguesía industrial europea surge mucho antes, allá por 1650 en Inglaterra, y tiene todas las posibilidades

para ejercer el poder debido a la tranquilidad metropolitana que ha tenido durante casi tres siglos, tranquilidad que le ha permitido capitalizarse (con la plusvalía obtenida de las colonias) al punto de lograr un poder mundial. En cambio, la oligarquía neo-colonial dependiente no logrará aumentar su capital; por eso pierde poder y entra en crisis en América latina en general desde 1930, en la crisis económica.

Dejando el terreno de la descripción, veremos cuál ha sido la interpretación filosófica que el burgués hizo de sí mismo. Tal interpretación lo llevó a establecer una relación hombre-hombre que consideró "natural", sin ver en ella el dominio y asesinato que se cumplía sobre el mismo hombre. Es un sistema que se propone como a-moral, como no teniendo nada que ver con la moralidad. Pero para llegar a él ¿qué ha pasado?

"Naturalidad" y "amoralidad" del sistema

Pensemos, por ejemplo, en Hobbes. Inglaterra, en la época en que vivió el mencionado pensador necesitaba una doctrina que le permitiera -a partir de sus piratas- acumular aquello que luego se transformaría en industria y, de este modo, reinar sobre los mares. En ese sentido España tiene otra visión de las cosas y no funda su acción en la piratería aunque sí en el robo. Lo peor no es que hubiera un Francis Drake, un pirata, sino que se lo honrara como Sir Francis Drake. La Corona lo premió por haber traído tanto dinero a los bancos de Inglaterra, sin importarle la manera como había sido obtenido. Lo que estaba en el origen del sistema será lo constitutivo de él. Dice Wright Mill, un norteamericano, en su libro

Las élites del poder, que a tal punto el sistema es a-moral, que todo el que entra en él deja como entre paréntesis la moralidad y cuando comete una injusticia lo considera un error de índole técnica si se lo descubre. Por ejemplo, casi todos los comercios tienen dos libros de contabilidad (tener uno sólo significaría pagar el total de los impuestos que se le exigen) y cuando se descubre el segundo, quien se entera no exclama: "¡Qué inmoral!"; sino que dice: "¡Qué tonto! ¿Cómo permitió que se lo descubrieran?" Es tan común el hecho de llevar dos libros, que a nadie se le ocurre reflexionar acerca de la moralidad o inmoralidad que ello implica. Esto nos muestra que el sistema es intrínsecamente inmoral. Si la dualidad de libros está mal, mucho más grave es que todo un sistema repose sobre la explotación de un pobre pueblo. Un obrero, por ejemplo, en Bolivia, gana un dólar por día, mientras que en Estados Unidos un obrero negro gana cinco dólares por hora de trabajo. Frente a hechos como éste, uno tiene que preguntarse si es posible que un hombre gane cincuenta veces más que otro. ¿No les parece a ustedes que aquí hay una inmensa desproporción, que tiene que haber algo injusto?

Más grave aún es que existe toda una filosofía ideológica creada especialmente para *cubrir* ese engaño y mostrarlo como un hecho natural. Es "natural" que el hombre del "centro" gane más que el de la "periferia" porque, se dice, es más culto, más ilustrado, más técnico.

Pero volvamos a Hobbes. Hobbes decía "el hombre es por naturaleza libre"; es decir, por naturaleza tiene derecho a hacer lo que le plazca. Y como el hombre no vive solo, cuando se enfrenta con otro hombre, es preciso que se establezca un pacto entre ambos

205

o, simplemente, que el más fuerte venza al débil. Si esto último ocurre es natural, es por "naturaleza", ya que así también ocurre entre los animales. En este caso, el hombre es la totalidad y el Otro no es respetado como otro, sino como aquel con quien se puede pactar o a quien hay que vencer. Jamás es mirado como otro, respetable y exterior. De ahí entonces que aun el pacto lo sea del "nosotros", y la totalidad misma quede siempre como el único horizonte posible del pensar.

Si hay un otro -supongamos en este caso la oligarquía neocolonial- que se presenta lo suficientemente débil, no se pacta con él, sino que se lo incluye como momento dominado del *Leviatán*, el Estado imperial conquistador. Si es suficientemente fuerte se efectuará un pacto, y así seguirá funcionando el "nosotros" (en el fondo, la fraternidad).

Es decir, hay un sistema que se funda en la idea de que por ser la libertad el origen, es lícito que el más fuerte domine al más débil; es un hecho "natural" normal y para nada inmoral. Maquiavelo propone esta táctica política y Nietzsche la reafirma. Como ya dijimos, Nietzsche afirma que el sistema vigente es el triunfo de hombres miserables y débiles; él considera que el momento presente de la humanidad está gobernado por una mayoría que obliga a la vida a retener su impulso. Esa mayoría es representada por una casta sacerdotal, herencia judeo-cristiana. Los judeo-cristianos, hombres miserables, serían los que han convertido a los vicios en virtudes. Ellos, gracias al número, han logrado imponer un sistema ético que obliga a los héroes a respetar las leyes de los débiles. Nietzsche llama a esto el orden establecido bajo el poder de la casta sacerdotal que obliga al cumplimiento.

206

Los grandes hombres, los héroes, son aquellos capaces de negar el sistema vigente y la *verdad* imperante; capaces de aniquilar lo presente e ir más allá. "Más allá (*Jenseit*) de lo dado: *Uebermensch*, es el hombre que va más allá, el "hombre-que-va-más-allá" destruye el sistema presente y se supera como retorno al origen. Es por esto que Nietzsche habla del "eterno retorno de lo mismo". Ahora bien, a quienes van *más allá* los llama los creadores, artistas; por arte entiende creación, y creación significa descubrir e imponer lo nuevo. Nietzsche pone como ejemplo, no sólo a Wagner, sino también a Napoleón, ya que arte es también creación de un nuevo sistema político o de un nuevo momento cultural. Este arte creativo en su plenitud, es capaz de destruir lo presente para imponer lo nuevo a partir de la potencia de la vida. El ejemplo más preclaro para él es el conquistador. El hombre que desde sí, por su propia potencia, se opone a la "chusma"[2] (si me permiten ustedes); el que se opone al pueblo y desprecia lo plebeyo, y es capaz de imponer su ideal aristocrático y guerrero. Ese ideal aristocrático es una "voluntad de poder", en el sentido de imponerse a los demás desde la plenitud de la vida.

En el fondo, Nietzsche, propone lo mismo que Hobbes: el hombre supremo es el que ejerce la vida espansivo-conquistadora, es aquel capaz de abatir a otro hombre. Hobbes, por su parte, dijo "el hombre es lobo del hombre"; cuando un lobo se come a otro, sólo indica la mayor fuerza del devorador y, por lo tanto, tiene todo el derecho natural para seguir haciéndolo.

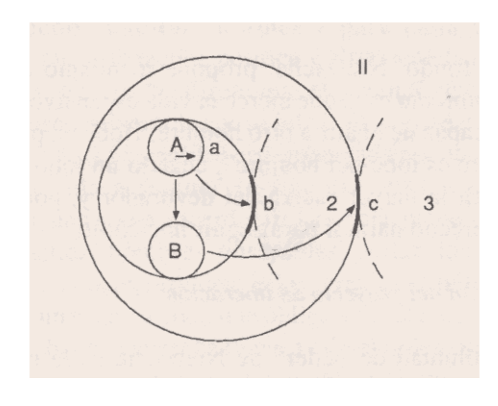
Exterioridad del proyecto de liberación

La "voluntad de poder" de Nietzsche es la culminación del "hombre lobo del hombre" de Hobbes y de una política en la que

el más fuerte se impone sobre el más débil. La superación de la totalidad es imposible, porque una vez que alguien la domina impide la superación posterior. Afirmado que el sistema es lo “natural”, y que salirse de él es ir contra la ley natural misma, parece difícil que se dé un destructor de ese orden. Destructor, no en el sentido de Nietzsche; nos referimos al caso de un pueblo oprimido que pueda pensar en la consecución de un nuevo proyecto. El proyecto del sistema presente se impone como lo “natural”, como lo divino; y si el oprimido intenta salir o crear un nuevo orden, es visto como el que se avanza hacia la nada; *fuera* de toda posibilidad humana, civilizada.

A lo que está afuera le llamo un proyecto de liberación (c); proyecto de liberación que es futuro con respecto al orden presente (I); el orden II es futuro, con respecto al presente (I). El oprimido

Esquema 6. El proyecto de liberación.



208

(B), a quien se lo declaró "naturalmente" oprimible en virtud de la ley del más fuerte, tendrá un lugar en la "justicia" en el orden II; tendrá nueva casa, nueva *oikía*, nueva relación del hombre con la naturaleza, nueva economía política. Habrá que superar el orden imperante que permite que el pueblo sea cada vez más humano, real.

La cuestión puede pues resumirse así: hay un proyecto imperante (b), que pasa por ser el proyecto humano natural. Hay además, un proyecto futuro de liberación, que aparece como destructivo del presente y como pura negatividad, como el enemigo -el mismo Marcuse dice que el sistema se las arregla para indicar con una E mayúscula al enemigo supremo, al que puede destruir lo presente-. La destrucción de lo presente no tiene por qué ser necesariamente negativa, sino que significa el pasaje al nuevo orden, donde el oprimido será libre y, aun el opresor de nuestro tiempo, se convierta en hombre, dejando de ser torturador, opresor.

La metafísica política

Una política de liberación debe tener en cuenta todas las estructuras económicas y políticas, y pensarlas desde un nuevo ámbito. Ahora bien, preguntémonos: Ese proyecto de liberación, ¿lo descubre una oligarquía intelectual? o ¿lo descubren los privilegiados de un partido, que proponen fórmulas de salida? o ¿es el mismo pueblo, el que de alguna manera, con su voz interpelante, indica cuáles son sus derechos?.

No es posible que privilegiados del espíritu, muchas veces "intelectuales de café", sean los que se avancen como los maestros

de un pueblo, y den las directivas para que se realice e1 proceso de liberación. Es, justamente, a la inversa; aquellos que son capaces de ser discípulos del pueblo, los que están dispuestos a vivir toda la tradición que no han conocido antes, porque no la han estudiado en aula alguna; aquellos capaces de escuchar al pueblo, son los que descubrirán en el pueblo el proyecto real de liberación. Y sólo después de haberlo escuchado, se estará en condiciones de formularlo parcialmente con conciencia crítica y volcarse a ese pueblo con cierta eficacia científica, que les permita colaborar en el camino de liberación.

La vocación política es, no tanto la formulación teórica a priori de un proyecto, sino el compromiso concreto con un pueblo y el descubrimiento (en ese mismo compromiso) de la problemática que después debe ser implementada gracias a la ciencia que posee el técnico o el que de alguna manera ha pertenecido a un mundo cultural ilustrado. Cuando se reunen personas de diferentes partidos políticos, pueden describirse rápidamente las distintas actitudes. Por ejemplo, la actitud del hombre de pensamiento teórico que quiere enseñar al pueblo para que tome conciencia; es el que entiende el partido político como escuela del pueblo. Hay otra actitud, la que se basa en la condición de que un partido político debe ser discípulo del pueblo y luego canal del movimiento del mismo pueblo.

Sería importante ver, concretamente, de qué manera la filosofía debe interpretar cuáles son los modelos que se van abriendo camino en América latina actualmente. Como antes dije, dado que la burguesía dependiente va perdiendo poder, no quedan más que dos caminos. Uno de ellos es el que permite que el sistema continúe

en la dependencia por la fuerza. Theotonio Dos Santos, autor brasileño, indica que en este caso tendríamos un capitalismo dependiente bajo la protección militarista de tipo fascista. También podría darse otro sistema que se apoyase en el pueblo y pasase a una solidaridad para lograr -por qué no usar la palabra, ya que es tan actual- la socialización; es decir, un pueblo que constituye una fuerza movilizada que sea el resultado del esfuerzo de todos; que ese esfuerzo beneficie a todos igualmente; porque hoy son muy pocos los que poseen los beneficios del sistema. Hay aquí una importante cuestión: ¿cómo es posible que cierta oligarquía tenga posibilidades de ser, mientras que una enorme cantidad del pueblo no pueda obtener las mediaciones para realizar el proyecto que el propio sistema le propone? Se ve aquí la exigencia de un cambio radical de estructuras.

B) LA ARQUEOLÓGICA LATINOAMERICANA[3]

¿Qué tiene que ver -dirán ustedes- la arqueológica latinoamericana con lo que estamos tratando? Sin embargo, tiene mucho que ver con la opresión de la mujer y su liberación; con la opresión del hijo y su liberación; con la opresión del hermano y su liberación. Tiene que ver, porque aunque tal vez nunca lo hayamos sospechado, todo está relacionado y sólo después que hemos llegado a descubrir las relaciones, estamos en condiciones de comenzar a pensar lo que fuere. Cuando no se piensa todo y no se tienen en cuenta las relaciones fundamentales de lo real, no se puede trabar entonces un discurso realmente racional, real.

La cuestión de la "muerte de Dios"

En este momento (1972), en Europa y Estados Unidos, se habla mucho sobre la cuestión de la "muerte de Dios". Parece este un problema contradictorio, porque si afirmo a Dios no me explico cómo pueda morir, y si hablo de la *muerte* de Dios no entiendo cómo podría ser Dios. Parece absurdo, pero indica algo muy real.

Hegel, en su *Fenomenología* y especialmente en su *Filosofía de la religión*. muestra lo que él llama "el viernes santo de la razón", que, según su interpretación del cristianismo y de la muerte de Cristo esta negación significaría la divinización de la historia. Hegel habla de la "muerte de Dios", pero quien verdaderamente ha lanzado esta propuesta ha sido Nietzsche en su obra *Así habló Zarathustra*, cuando afirma: "Dios ha muerto." Pensemos esta cuestión por partes, porque tiene relación con todo lo dicho antes.

Divinización del "ego cogito"

El discurso comienza así: El europeo partió de su continente en las carabelas hacia los países periféricos, afirmando el "yo conquisto". "Yo conquisto" significa: "yo enfrento a los otros para vencerlos" (a los árabes, por ejemplo, que no logró vencerlos por la cruzada); "yo parto en mis carabelas, me enfrento a los indios y los venzo; después venzo a los africanos y los hago esclavos; después llego a la India y hago comercio". Ese "yo conquisto" es una experiencia originaria del hombre europeo, capaz de vencer, de dominar. Poco a poco el "yo" crece, ese "yo" se sustantiviza.

Colón llegó a América en 1492; un siglo y medio después, un filósofo -Descartes- comienza a formular su pensar. El pensar parte de la experiencia cotidiana; por eso cuando Descartes busca el *fundamento* (lo irrefutable de cuanto pueda pensarse, decirse, hacerse y ser) lo encuentra en el "yo pienso", fundamento este que lo será de todo mundo posible.

El discurso del método significa un discurso metódico que parte del "yo" y, a partir de él, funda todo. El "yo" es la totalidad dentro de la cual se desplegará todo lo demás y todos los demás hombres, el Otro, como idea que "yo" conozco. Al "yo" se lo ha convertido en fundamento. Y bien, entre Descartes y Spinoza hay sólo un paso. Spinoza afirma que el "yo" es una substancia y que solamente puede haber *una* substancia: convierte así al "yo" en dios. Ese "yo", que es el yo europeo, se ha divinizado.

Después aparece Hegel y hace de esa subjetividad o "yo", el horizonte desde el cual todo lo demás cobra sentido en la filosofía abstracta (lógica), en la filosofía de la naturaleza y en la filosofía del espíritu. Se cumple así una subjetividad absolutizada que, para Hegel, es también dios. Esta es la historia de la divinización del "yo" europeo como "uno y lo mismo". El "yo" europeo divinizado se coloca como punto de apoyo de todo juicio posible. Hegel piensa, entonces, que esa subjetividad absoluta es todo. ¿Qué ocurre después?

Los post-hegelianos y el ateísmo

La generación post-hegeliana se levanta contra el dios de Hegel, afirmando que ese dios no es más que la razón que se piensa a sí

213

misma. Feuerbach considera que debemos negar a ese dios y pasar de la teología a la antropología. El dios de Hegel no es más que razón y lo sensible llega hasta más allá de la razón; lo sensible es lo primero -según Feuerbach- eres tú. Ese tú que está delante de mí y lo veo. Feuerbach trata esta cuestión en su obra *Principios fundamentales de la filosofía del futuro* (1842). Lo que nos propone es el ateísmo; en esa misma línea caminará Marx, pero agregará otra razón. Dirá, no solamente que dios es lo mismo que la razón, sino que le dará a esa razón su significación ideológica dentro del sistema. El sistema capitalista no es más que la divinización de un fetiche, del fetiche dinero. Marx dice que la fetichización del dinero debe ser negada, en esta negación consiste el ateísmo de Marx, como lo muestra en *El Capital* (1867).

La divinización de la totalidad

Ahora bien, el ateísmo es negación del absoluto. Pero ¿negación de cuál de ellos? La divinización de Europa es lo que se está negando; divinización que había interiorizado oprimiendo a los hombres dominados.

La negación de este dios (con minúsculas) tal vez sea la condición de posibilidad para la afirmación del Absoluto alterativo, Otro que todo el sistema. ¿ Ven cómo la cuestión del ateísmo va adquiriendo otro cariz?

Había en Israel profetas que cuando se lanzaban contra los ídolos o fetiches eran perseguidos, asesinados y tratados de ateos; a los cristianos del Imperio romano que no adoraban al emperador

como dios los llevaban a los circos y les gritaban: "¡ateos! " y lo eran, pero eran ateos del dios del sistema. ¿Cuál es el dios del sistema?

Recordemos la concepción kantiana del Absoluto. Kant afirmaba que el hombre puede ser virtuoso, pero que el hombre virtuoso no es feliz. Es sabido, decía Kant, que para que el hombre realmente sea pleno tiene que ser virtuoso y feliz, pero ningún ser racional del mundo sensible, en ningún momento de su existencia, puede alcanzar esa perfección, esa plenitud. De esa necesidad de perfección ante la imposibilidad de realizarla en esta vida nace -según Kant- la fe en la inmortalidad del alma. Además, para que en la otra vida se le pueda retribuir a alguien la felicidad que le corresponde de acuerdo con sus méritos, es necesario que haya un juez perfecto y supremo: Dios. Es así como Kant postula la existencia de Dios, que sería causa del mundo, distinta del mundo y principio de conexión entre la felicidad y la virtud. La libertad, la inmortalidad del alma y Dios son los tres postulados de su moral.

Si analizamos bien, podremos advertir que, de acuerdo con esta concepción, Dios se transforma en una especie de cajero que detrás de la ventanilla de un banco paga los intereses de un capital: la virtud. Según esta concepción, Dios es alguien hecho a la imagen y semejanza del hombre burgués para pagar sus méritos; es el dios del sistema. Este dios, con minúsculas, de ninguna manera puede ser confundido con el Dios creador, por ejemplo.

Ateísmo de la totalidad

El replanteo sería el siguiente: ¿Qué Dios es el que ha muerto? y si ha muerto uno, ¿cuál es el nuevo que aparece? No hay dos

215

posiciones: el ateísmo o la afirmación de Dios. La cuestión es distinta. Por ello, hay que preguntar siempre cuál es el absoluto que se niega. Si se niega al Absoluto alterativo, se afirma el dios del sistema y se cae en el panteísmo; si se niega al sistema como panteísta, se afirma, aun sin ser consciente de ello, al Absoluto alterativo. El Absoluto o lo divino es el origen y, por lo tanto, no puede negarse. Si el sistema es dios, o lo es la Materia, entonces dios es el ser, lo que significa negar un creador. Si se niega al Absoluto creador, indefectiblemente se afirma la divinidad del sistema. No hay tres.

Hace poco, en Chile, el pensador Hugo Assmann mostró que el marxismo ortodoxo, al negar al dios del sistema y al proponer el ateísmo como posición última, cometió un grave error político. Porque el pueblo, el pueblo oprimido por el sistema, además de producir bienes con su trabajo, produce mitos y símbolos. Si el partido ha establecido un ateísmo militante, esos símbolos y mitos son dejados de lado y considerados supercherías. Lo que ocurre entonces -dice Assmann- es que esos mitos y símbolos populares son recuperados por el sistema y se convienen en el medio supremo de dominación.

En nuestra historia latinoamericana, por ejemplo, vemos que Hidalgo (cuando se produce la revolución popular contra los españoles y la oligarquía criolla) expresa que la tierra es para los que la trabajan pero bajo el estandarte de la Virgen de Guadalupe. Esta Virgen fue el símbolo religioso de un pueblo. La ortodoxia marxista ha negado al pueblo toda capacidad creativa a este nivel. El símbolo de la Guadalupana es así utilizado por los que dirigen el sistema. Por eso, Hugo Assmann ve en ello un error, ya que si

216

un pueblo crea símbolos y mitos, hay que descubrir en los mismos su sentido de liberación.

Como decía antes, al negar la divinización del sistema y no tomar un punto de apoyo lo suficientemente crítico y exterior que impida la divinización de todo sistema posible, se está expuesto a divinizar el siguiente. Es el caso de Marx, que posibilitó la divinización de la burocracia stalinista[4], sistema este que carece de un principio crítico absoluto *exterior*.

Apertura al Otro como justicia

Aquí vemos cómo el problema arqueológico, en el sentido de una filosofía radical, es fundamental tanto para la liberación política como para las otras (la del hijo y la de la mujer). Se entiende mejor desde este punto de vista y así planteada la afirmación de Nietzsche que, como artista genial, dijo: "Dios ha muerto y nuestras manos están manchadas con su sangre". Este filósofo dijo dos cosas muy distintas (puede verse en sus obras): primero, constató la muerte del sistema divinizado; segundo, vislumbró que la divinización del sistema ya significaba la muerte del Absoluto alterativo. Es decir, había una doble negación. En la primera posición, el hombre medieval afirmaba al Absoluto alterativo; el hombre del Renacimiento lo negó y, al hacerlo, divinizó al "yo". Se da con el hombre del Renacimiento la primera negación. Nietzsche, que niega el dios de este hombre, propone una segunda negación. Nietzsche a la vez, constata que las manos del europeo están manchadas con la sangre de dios. ¿ Ven ustedes lo paradójico del caso? Nietzsche no puede explicar la paradoja a pesar de afirmarla. ¿Es esto realmente

absurdo? El artista dice lo que está aconteciendo aunque sea por símbolos, mientras que el filósofo europeo no tiene categorías para explicar lo que acontece y que sus artistas expresan. Nietzsche tampoco tiene categorías filosóficas para explicar lo que manifiesta como poeta.

Europa está viviendo la muerte de su divinización y encuentra sangre en sus manos. Esa sangre es el fruto de la opresión de los pueblos que el sistema europeo había causado; hombres dominados que, siendo otros, habían sido reducidos a cosas por el europeo en sus colonias. La muerte del Otro -el indio, el africano y el asiático- era también, y originalmente, la ausencia del Absoluto alterativo, porque el Absoluto alterativo se manifiesta a través del pobre. Cuando acepto a un pobre como Otro y lo respeto en la justicia, dejo de ser un yo absoluto; me limito y no me considero absoluto. Si, por el contrario, no respeto al pobre como otro y lo incluyo en mi totalidad, me considero el centro, me divinizo.

Este es el problema que plantea el mito de Caín y Abel. Caín, cuando mata a su hermano, se constituye como divinidad y al creerse absoluto, niega la posibilidad de otro absoluto. En el momento en que se produce la muerte del Otro las manos de quien lo exterminó se manchan de sangre, pero la sangre no es de Dios -en el caso del europeo- sino de los pueblos oprimidos de la tierra. Hay sangre de indios en las manos del europeo, para quien -según Nietzsche- "Dios ha muerto".

La metefisica de la creación como arqueología de la revolución

Nietzsche, al admitir como única la teoría de la totalidad y del "eterno retorno", ignora un sinnúmero de otras posibilidades

porque no las puede pensar. El hombre europeo, al matar al Otro, mata la epifanía del Absoluto alterativo. Al fin del siglo XIX el europeo llega a perder confianza en su divinidad y, por ende, su estabilidad. Los pueblos oprimidos comienzan a clamar justicia. La razón europea no encuentra el modo de encubrir ideológicamente los hechos. Cuando los oprimidos comienzan a moverse en Europa se constata que ya no hay dios. El descubrir estar manchados con sangre es la propedéutica para el reconocimiento de la culpa originaria del sistema: la opresión de los pueblos de la tierra.

Cuando el "centro" reconozca su falta y permita la liberación de los pueblos dominados, habrá un Otro y, cuando se produzca el reconocimiento del Otro, sólo entonces surgirá la posibilidad de la revelación del Absoluto alterativo. El Absoluto otro, por su parte, será el punto de apoyo de la crítica que se ejerza en el nuevo sistema que se organice mundialmente.

He querido mostrar, programáticamente, la importancia esencial de una arqueología filosófica. Dicho sea de paso, desde Tales que dijo "todo está lleno de dioses", hasta Nietzsche que exclamó "Dios ha muerto", el problema del Otro absolutamente absoluto sigue siendo tema acuciante por ser pensado por los hombres.

Deseo todavía indicar un último aspecto y es el del sentido político, como nos propone Proudhon, del problema del Absolutamente otro. En efecto, los sistemas políticos se absolutizan o divinizan, y de esta manera pretenden ser eternos. Los dominados no pueden liberarse del sistema que los oprime si primeramente no niegan la divinidad del mismo. Por ello es correcto decir que

"el origen de toda crítica es la crítica de la religión" del sistema -agrego yo-. Ser ateo del sistema es la condición de la liberación. Pero para poder movilizar el sistema es necesario aún interpretar a los instrumentos, los "usos", las instituciones, las cosas, como *posibles y contingentes*. Es por ello que los revolucionarios armados de Israel, los macabeos, que luchaban contra el Imperio helenista en el segundo siglo a.C., y los cristianos oprimidos bajo la dominación imperial romana, en la palabra crítica de Tertuliano en el segundo siglo d.C., propusieron *la metafísica de la creación* como la condición teórica de la revolución. Siendo que todo ha sido creado, que todo es posible y contingente; que ha sido creado para el uso del hombre; ningún sistema, institución (menos aún la herencia y la propiedad privada), uso de instrumento y aun constitución real de la cosa, es eterna, definitiva, invariable. Los oprimidos en proceso de liberación formularon así *la metafísica de la creación como la arqueología de la revolución social*, de la liberación. Proudhon había dicho que, pensando esta cuestión durante largo tiempo, había llegado a la conclusión de que el Absoluto otro era la hipótesis necesaria de todas las revoluciones de la historia humana. En efecto, si lo Absoluto, lo divino, se encuentra más allá de todo sistema posible, ningún Imperio podrá divinizarse jamás.

NOTAS

[1] Obra escrita en el Plata en plena época colonial.
[2] Palabra despreciativa con la que se indica a lo "vulgar", la "masa", el "pueblo".
[3] En griego *arjé* significa "origen". Se trata entonces de la cuestión del origen radical absoluto, que en filosofía se denomina, como lo diremos más adelante, "teodicea" según Leibniz.
[4] Un cierto discurso era inevitable en 1972 en Argentina. Situación táctica exigida por la represión

VI

EL MÉTODO DE PENSAR LATINOAMERICANO; LA ANALÉCTICA COMO "RUPTURA TEÓRICA"

En esta última conferencia me referiré al método del pensar latinoamericano e intentaré plantear una nueva posibilidad del pensar. Esto significará volver sobre lo recorrido, pensando los pasos que hemos dado.

EL MÉTODO COMO CAMINO DEL PENSAR[1]

Recordando que método, *metà-ódos*, es subir a través del camino, es saber caminar, es saber resolver las cuestiones que se van presentando, querría indicarles el camino que he seguido. Este camino, aunque no sea el único posible, es un método del pensar. Adviertan que he dicho "pensar", y del pensar que he expresado a lo largo de las conferencias anteriores es de lo que se trata ahora.

221

¿Cómo surge el pensar? ¿Cómo es que alguien piensa? Antes dijimos que Descartes declaró al "yo pienso" como el origen. Heidegger, oponiéndose a ello, dirá que el pensar es algo que surge desde la cotidianidad: "soy-yo-un-mundo"; el mundo de mi barrio, de mi pueblo, de mi provincia, de mi nación, etc. Desde ese mundo surge el pensar y se vuelve reduplicativamente sobre lo que me acontece para esclarecerlo. El día en que alguien comienza a pensar lo que antes aceptaba, al igual que todos, con la seguridad más absoluta, ese día se produce la ruptura de la cotidianidad.

EL PENSAR COMO CRISIS DE LA COTIDIANIDAD

La ruptura de la cotidianidad permite a quien la sufre pensar en la crisis como pensar. Uso la palabra crisis, que viene del griego *krineîn*, que significa "separar", "Krineo-Krisis" es el acto de separar, es "juicio". "Criterio" significa en cambio "tribunal".

Mientras alguien está en la cotidianidad no está "separado", no tiene criterio, ni juzga. En cambio en la crisis, al separarse, desde la trascendencia, desde esa superación del horizonte, se vuelve sobre la cotidianidad para emitir un juicio. Esta crisis de la que hablamos es existencial, en el sentido de que es una crisis cotidiana, una crisis de vida para quien la experimenta, una ruptura en su vida. Nadie puede pensar si no se con-vierte de la cotidianidad al pensar, la cual significa sufrimiento, ruptura de cantidad de hábitos, con-versión a una nueva vida.

Jolif, un pensador francés de quien fui discípulo, dice del pensar, que es una "muerte a la cotidianidad". Una muerte, porque

si no muero al modo obvio e ingenuo de vivir en el mundo, en mi mundo, jamás podré pensar. El que hace filosofía repitiendo libros y estudiando sistemas, permaneciendo igual que antes de haber comenzado a estudiar, no hace filosofía; si su vida cotidiana no se pone en crisis radical y, del dolor de la muerte de su cotidianidad no surge un hombre nuevo, su pensar no es filosófico. O, más simplemente, no piensa.

Es por lo dicho, que la filosofía, como introducción a la filosofía, tiene que tener el entusiasmo de la exhortación. ¿Cómo hacer para sacar a alguien de la cotidianidad al pensar filosófico, si no es invitándole a algo mucho más humano y apasionante que la mera cotidianidad? En griego la exhortación se llama *protreptikós*. Aristóteles tiene un libro titulado el *Protréptico*, que es una exhortación a la conversión, al pasaje, a la trascendencia. Sólo cuando se produce el pasaje a la trascendencia desde la cotidianidad, se da el pensar.

VUELTA AL MUNDO EN BUSCA DEL FUNDAMENTO

El pensar, entonces, es esclarecer lo cotidiano; hay dos caminos para lograr este esclarecimiento. Hay un camino que definiría, con Ricoeur, como el "camino largo". Es el camino que, para llegar al fundamento de una época o de un mundo (me refiero al fundamento del que hablé al comienzo), transita por muchas mediaciones. Ese camino -dice Ricoeur- comienza por ser una simbólica; efectivamente, parte de las obras de la literatura, de la economía, de la política, de aquellas obras que muestran lo que acontece en el mundo cuyo fundamento busco, y va de horizonte en horizonte

hasta llegar al fundamento. Este "camino largo" es muy importante, porque, al recorrerlo, se van asimilando e incorporando las obras humanas de la época o del mundo que se quiere pensar o esclarecer.

En América latina, por ejemplo, el descubrimiento del ser nacional (del fundamento) exige conocer el *Martín Fierro,* el *Popol Vuh,* el *Chilam Balam*, llegar así al fundamento.

EL CAMINO ONTOLÓGICO: BÚSQUEDA DEL SENTIDO DEL SER. EL SENTIDO GRIEGO DEL SER[2]

El "camino corto", en cambio es un encarar en forma directa el esclarecimiento del fundamento de una época. Es el camino *ontológico* que, partiendo de lo cotidiano, se pregunta por el sentido del ser de una época. Es lo que hice un poco al comienzo de estas conferencias, cuando me pregunté, por ejemplo, por el fundamento del mundo de los griegos. Cuando se ascienden las escalinatas de la Acrópolis de Atenas, se ven los propileos de mármol blanco en contraste con el cielo azul. Al mirar esto, uno tiene que situarse en el mundo de los griegos si quiere interpretar lo que ve; al situarse, las columnas dejan de ser cosas, entes, y el cielo azul ya no es el que puedo ver en Mendoza en el siglo XX cruzado por aviones. Ese cielo es la esfera celeste, es la paz de los dioses. De no mirarlo así, no se comprende nada de lo que se ve. Al subir las escaleras de la Acrópolis, uno se da cuenta de que las escaleras y los propileos están “debajo” del cielo, del Urano habitado por Zeus y demás dioses, y de que al ascender uno tiene que mirar forzosamente hacia el cielo, hacia lo divino.

Y bien, el último horizonte del mundo de los griegos era lo divino, llamado por ellos *physis*, palabra que no puedo traducir al castellano, pero que denominaremos –por hacerlo de alguna manera– la "naturaleza". Entonces, desde la "naturaleza", que retornaba eternamente sobre sí misma y era invariable, los griegos interpretaban todo lo que acontecía en su mundo.

Heidegger, cuando trata cualquier cuestión, lo primero que se pregunta es ¿cuál es el sentido del ser?, ¿qué contenido concreto tiene el fundamento de ese mundo? Lo mismo hace Marx, cuando habla del método dialéctico en la economía política, claro que en este caso se pregunta por el fundamento de lo económico como tal: es el trabajo como trabajo, anterior a toda determinación o división. El trabajo individido es el *ser* de lo económico.

Tomando a Francisco Romero (filósofo argentino que murió en 1964, por ejemplo, podemos internamos en su lógica, en su psicología, en su teoría del hombre o en cualesquiera de sus obras; este modo, es el modo óntico o el "camino largo". El "camino corto" sería preguntarnos: ¿cuál es el sentido del *ser* para Romero? ¿Cuál es el fundamento de todo su pensar? Si nos contestamos esta pregunta habremos esclarecido todo el pensar de Romero. Trabajando así uno llega a darse cuenta de que para Romero, el fundamento es el sujeto y partiendo de la *subjetividad del sujeto* demuestra todo el resto. Lo importante entonces es saber que teniéndose la clave se entiende todo el pensar de un filósofo. Al punto de que, si no entiendo que para los griegos lo que "es" es divino, eterno, y que uno de los modos de manifestación de la *physis* es la naturaleza, entonces no entiendo nada. Cuando un griego dice: "Esto *es* una isla", esa isla lo *es* porque está siendo de

225

alguna manera y desde siempre en lo divino y eternamente retornante, de modo que mirará nuevamente infinitas veces esa isla. Si no interpreto esto así, no soy griego y no entiendo de ninguna manera lo que para este hombre significaba la praxis o lo que significaba el bien, o la "necesidad" del Destino que se cumplía sobre el héroe y en cuyas manos vivía cada griego.

El método supone siempre ir al fundamento de una época. Desde el fundamento, en el caso de los griegos, puedo descubrir el sentido de Atenas en el siglo V a.C., para después entender lo que hace y por qué lo hace un ciudadano de esa época. Si no voy de horizonte en horizonte, no entiendo quién es ese griego.

Si quiero saber quién era Sarmiento, por ejemplo, debo ir no sólo al horizonte del siglo XIX de Argentina, sino al horizonte de la época en totalidad. Para conocer cuál era el fundamento del ser de aquel escritor político, tengo que proceder de ese modo pues, de lo contrario, me quedo en lo anecdótico, en el hecho de que lo desterraron a Chile y que a su regreso fue presidente, etc., lo cual no me interesa como filósofo. Lo filosófico u ontológico es ir al fundamento.

EL SENTIDO MEDIEVAL DEL SER

El pensar medieval desborda el sentido griego del ser. En esa época se piensa que el origen del cosmos no es el cosmos como divino, sino al contrario, es el Otro: es Dios. Por lo tanto, el cosmos como totalidad se desacraliza. El sol y el cielo dejan de ser dioses y pasan a estar al servicio del hombre. Paradójicamente, el

hombre griego adoraba la "naturaleza", mientras el hombre medieval se convierte en el centro del cosmos y coloca a Dios solamente como futuro histórico. Es allí donde surge la historia. Se da otro sentido de ser; al cambiar el sentido del ser cambia todo lo que acontece en el mundo.

Adviertan cómo trabaja este método: Si quiero, por ejemplo, describir el mundo de los araucanos[3] debo preguntarme por el sentido radical que ellos tenían del ser. Los araucanos están mucho más cerca de los griegos que los medievales, ya que para estos indios lo divino es lo natural y la *physis*, aunque la nombren de otra manera que los griegos. Procediendo así, uno puede llegar a descubrir la articulación interna de ese mundo, al punto de lograr ver las llanuras habitadas por los dioses, tal como las veían los araucanos desde sus toldos. Si uno tiene esa capacidad de re-creación, podrá describir lo que ellos veían, sentían y hacían entendiéndolo desde dentro de su mundo. El método que nos permite esclarecer el fundamento, es el método ontológico; método dialéctico en su ciencia.

Ya dijimos, más de una vez, que el mundo medieval es superado por el mundo moderno y éste, al colonizar la epifanía del Absoluto, que son todos los nombres de la "periferia", se diviniza así mismo.

EL SENTIDO MODERNO DEL SER Y LA PRETENDIDA SUPERACIÓN HEIDEGGERIANA

El fundamento del hombre moderno es la subjetividad del sujeto. El ente en el mundo es, en el fondo, aquello que produzco.

¿Por qué me interesa una galaxia? Me interesa en tanto que puedo observarla o me ilumina o tiene alguna relación conmigo; si no es así, no me interesa. Las cosas son en tanto que el hombre las produce o tiene alguna relación de explotabilidad con ellas; las cosas que no se producen o las que no tienen relación de explotabilidad con él, las ignora, niega de alguna manera su existencia. Es decir, la subjetividad del sujeto se transforma en el fundamento.

Y bien, es aquí donde aparece Heidegger de nuevo. En la modernidad se piensa que el hombre es un sujeto que se relaciona con objetos. Hay un sujeto y un objeto, a partir de los cuales surgen todas las descripciones. El objeto es el ente y cuando lo conozco lo interpreto. Heidegger objeta, sin embargo, que el sujeto no es lo primero, así como el objeto no es lo último, porque más allá del objeto está el mundo y antes del sujeto está el hombre. La relación "hombre-mundo" está más allá que la de "sujeto-objeto". Ejemplifiquemos: el borrador es un objeto, pero ¿cómo llego a obtener el concepto de borrador? En la totalidad de mi mundo, este objeto (borrador) está arrojado ante mí, ante mi consideración; no es ninguno de los otros objetos; lo interpreto desde la totalidad de mi experiencia. Esa totalidad de mi experiencia es previa a la conceptuación. Es decir, para saber cómo conceptúo el objeto, primero debo saber cómo es que estoy en un mundo cotidianamente.

Explica Heidegger que más allá del objeto está el mundo; lo esencial es describir ese mundo. Describir el mundo como tal es proceder de acuerdo con el método ontológico, y describir el objeto como un ente es situarnos en el nivel *óntico* según Heidegger. Pasar del horizonte del ente al horizonte del ser es pasar de un horizonte a otro horizonte, es un proceso dialéctico.

Este proceso ontológico entonces, es un pasar de un horizonte a otro horizonte hasta llegar al último; el pasaje adecuado es el método dialéctico. En esto Heidegger está con Hegel y con todos los ontólogos de la historia. De manera que se trata de una interpretación; interpretación en griego es *hermenéuein*; una hermenéutica de la cotidianidad. Esto significa lo siguiente: estoy todos los días en mi mundo cotidiano, comprando el pan, trabajando, cobrando mi sueldo, etc.; es mi experiencia cotidiana. Interpreto las cosas; sé lo que es el pan, lo que es la panadería; todo lo que me acontece lo interpreto. Pero ésta es una interpretación existencial o cotidiana. De lo que se trata ahora es de efectuar una interpretación existenciaria: ontológica. Todo lo que me acontece cotidianamente debe ser clarificado metódicamente, para que habiendo establecido cuál es el fundamento pueda fundar pensadamente el sentido de cada cosa y poder decir: "El reloj lo llevo porque debo ahorrar el tiempo para ahorrar dinero, ya que, en el fundamento, en el ser, tengo el proyecto de 'estar-en-la-riqueza', porque soy un burgués". Es decir, este llevar el reloj es lo óntico correspondiente con el proyecto de "estar-en-la-riqueza". Descubrir la relación es ya la dialéctica; de lo óntico voy a lo ontológico; explico el ente desde el horizonte comprensible. Pasa a la interpretación explícita, al esclarecimiento de lo implícito que es lo cotidiano.

LA FILOSOFÍA COMO INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA DE LA COTIDIANIDAD

Ayer, con ocasión de la conferencia anterior, alguien me decía: "Lo que usted explica parece ser una filosofía que se *aplica* a la realidad"; le respondí, y respondo ahora: lo que intento no es una

229

filosofía que se *aplique* a la realidad, sino un pensamiento que *parta* de la realidad. ¿Por qué? Porque lo que me interesa es la cotidianidad; que es la único que vale la pena ser pensado.

Ahora estamos pensando el pensar; estamos avanzando una reflexión metodológica. En tanto que cuando pensamos la cotidianidad practicamos una metódica. Hay diferencias. Alguien puede tener un método y no saber cuál es; saberlo, implica una reflexión metodológica.

Es por eso por la que en América latina el tema es: cotidianidad latinoamericana. Si la filosofía se limita a pensar la filosofía no está en el tema. Pensar la cotidianidad es filosofar; interpretar ontológica o existenciariamente la cotidianidad existencial. Y bien, esto es la ontología en el sentido estricto. ¿Por qué? Porque el ente concreto (por ejemplo el reloj) es pensado desde su fundamento. El fundamento es lo ontológico, y hacer expreso el fundamento es ya la ontología como pensar filosófico. Heidegger intenta superar dos momentos del pensar moderno a través de las siguientes correcciones. Primera corrección: al pensar moderno que consideraba al "yo pienso" como lo primero le opone el "soy-en-el-mundo"; sólo en segundo lugar pienso, ya que el pensar es un modo *fundado* en el "ser-en-el-mundo". Segunda corrección: el yo que piensa es segundo con respecto al yo concreto; el yo concreto existencial es el yo en el mundo, en tanto que el "yo pienso" es un volverse o reflejarse sobre la cotidianidad del mundo.

Estamos en ontología y ustedes pueden creer que ya hemos terminado. Y bien: no, sólo hemos comenzado. Nos queda superar todo lo dicho hasta aquí.

CRÍTICA A LA ONTOLOGÍA: EL MUNDO COMO TOTALIDAD

Subrepticiamente, el horizonte del que hablamos es presentado por Heidegger con la palabra "mundo". La descripción es del "ser-en-el-mundo"; esto significa: soy único y mi mundo es único; es la totalidad neutra, inocente.

Parecería que de esta manera hemos llegado al fin, al fundamento. En realidad, esa totalidad es opresora; es la totalidad europea del siglo XV al siglo XX que colocó a otros hombres como si fueran cosas en su mundo; los "comprendió" en su cotidianidad y los pensó en su filosofía ontológico-dialéctica. Este mundo se pensó único, neutro, natural, incondicionado y exclusivo punto de apoyo de todo pensar posible. El Otro fue reducido a ser un ente dentro de tal mundo.

Esto es lo que hay que cuestionar, porque América latina es *exterior* a ese mundo que tiene por centro un "yo" europeo. Cuando Heidegger dice "el hombre existe", está afirmando la existencia de Europa y la descripción la hace desde su tradición a la que toma como la tradición de todo hombre.

América latina es exterior, como América latina, pero de hecho está siendo considerada por Europa como "interior" a ella. Un ejemplo óntico. Hay un *Instituto de América Latina* en Berlín; en Estados Unidos hay ciento cincuenta institutos dedicados al mismo fin. Nuestra América es muy estudiada, sí, es "estudiada" para encontrar los métodos que permitan su mejor "manipulación". Se la estudia, no como exterioridad a la que hay que respetar, sino como objeto al que hay que usar; objeto de un sujeto central que

la mira como "cosa" y comenta: "jQué interesantes y divertidos son los indios y los mexicanos de las películas de cow-boys!" ¿Han observado cómo presentan al mexicano los norteamericanos en sus películas de cow-boys? Lo presentan como lo "bárbaro", lo extraño, lo ignorante, como blanco de tiro al que hay que apuntar y eliminar. A propósito, hay un libro titulado *Para leer el Pato Donald*, donde su autor, Mattelart, muestra el encuentro de Donald a su llegada a las islas con los bárbaros y lo fácilmente manipulable. Se indica la superioridad de Donald en el hecho de que siempre triunfa. Este es un ejemplo más de que la exterioridad ha sido anulada como tal, ha sido cosificada y considerada a "disposición-de".

Heidegger mismo no descubre la categoría de exterioridad -de lo que ha llamado "el Otro"-, por eso no describe una ética. La ética sólo comienza cuando hay Otro, nivel imposible en la totalidad. Se comprende entonces aquella actitud de Heidegger cuando se le propone la cátedra de Friburgo en reemplazo de su maestro Husserl. Este fue expulsado de su cátedra por el nacional-socialismo, y Heidegger, pese a haber sido su discípulo, acepta la cátedra que pierde el maestro. Y al aceptarla comete una inmoralidad; inmoralidad que llega al punto extremo de convertirse en primer rector del gobierno nazi. Solamente dentro del mundo, concebido como único, tienen cabida tamaños errores éticos de un hombre inteligente. Un hombre que, cuando tiene que pensar éticamente, improvisa; su pensar no le permite tomar conciencia de la falta moral; su pensamiento no le esclarece la traición al Otro que, en este caso, es su maestro. Este último no podía ocupar esa cátedra porque, como ustedes saben, era judío y justamente por eso era expulsado, por su raza. Heidegger, no considera el

232

problema ético. Su mundo es único, incondicionado, pero subrepticiamente es europeo; el Otro no entra como categoría posible.

SUPERACIÓN DE LA ONTOLOGÍA: LA METAFÍSICA

El método ontológico no nos basta; debemos realizar la superación de la ontología, superación que Heidegger quiso cumplir pero que nunca pudo concretar. Más allá de la ontología está la meta-física; desde este punto de vista, la *physis* significa la totalidad o el fundamento en el sentido de los griegos y *metà*- significa lo que está "más-allá".

El método meta-físico, que no es solamente ontológico, opera de otra manera. Esta otra manera es el descubrir un más allá del mundo que es dado cuando el Otro pro-voca y -como dije al comienzo- su palabra viene del"más-allá" del horizonte del mundo. En griego, "más allá" y "más alto" se dicen *aná* y la "palabra": *lógos*; de tal manera que *ana-lógos* significa (en su sentido etimológico, en el sentido radical: "ana-lógico") "la palabra que irrumpe en el mundo desde más allá del mundo"; más allá del fundamento.

El método ontológico-dialéctico llega hasta el fundamento del mundo, aun como futuro, pero se detiene ante el Otro como un rostro de misterio y libertad, de historia dis-tinta. Adviertan que uso la palabra "dis-tinta" y no "di-ferente". La identidad se diferencia en los entes de la totalidad; la identidad y la diferencia son dos modos de la totalidad; en tanto que la distinción es aquello

233

que es desde siempre "otro", que nunca ha habitado en comunidad y por lo tanto no puede diferir. Diferir es lo que, habiendo estado unido, ha sido llevado a la dualidad; porque se ha dado un momento de unidad primigenia es posible el retorno a la unidad y el retorno es el principio de la totalidad. En cambio, si el Otro ha sido originariamente distinto, no hay diferencia ni retorno; hay historia, hay crisis; es una cuestión totalmente diversa. De esta manera, el Otro es originariamente dis-tinto y su palabra es ana-lógica, en el sentido de que su *lógos* irrumpe interpelante desde más allá de mi comprensión; viene a mi encuentro.

LA PALABRA DEL OTRO, EXTERIOR A LA TOTALIDAD

Aquí aparece la cuestión que les indicaba días pasados. Si la palabra del Otro, viene desde más allá de mi mundo, no me es interpretable, sino analécticamente. La fuente misma de la palabra pronunciada, el Otro, me invoca. Puedo comprender algo cuando lo he incorporado a mi experiencia; una tiza, por ejemplo, puedo referirla a la totalidad de mi experiencia y puedo interpretarla porque he visto y usado muchas tizas. En cambio, una palabra que trasciende mi fundamento (porque procede de otro mundo que no es el mío), palabra que es histórica o del Otro, no la puedo interpretar porque mi fundamento no es suficiente razón para explicar un contenido que escapa a mi historia, porque es la historia del Otro. De manera que si ese Otro me dice: "Te amo", puedo entender *por semejanza* lo que quiere expresarme porque he tenido anteriores experiencias de amor, pero *su* amor en concreto, y si es verdad que me ama, no puedo interpretarlo adecuadamente. El se expresa desde *su* vida, desde *su* historia, desde *su* exterioridad

que me es ajena. La única manera de interpretarlo plenamente, sería acceder hasta su ámbito. Pero, ¿cómo accedo a su ámbito? Primero, tengo que creer, por fe, en lo que me dice: "Te amo"; amor que no es igual a ninguno; amor que es único y es nuevo. Segundo, sobre su palabra debo jugarme, porque es posible que no me ame y que me mienta; puede ocurrir que luego de haberme comprometido y después de largas experiencias me dé cuenta de que me mintió. Si esto ocurre dejaré de tenerle fe. Pero puede suceder lo contrario; supongamos que, jugándome a lo largo de años, llegue a comprobar que aquella amada que aseguró amarme lo ha hecho hasta el fin.

Adviertan que esa palabra histórica se va verificando, pero no como se verifica que dos más dos es igual a cuatro, sino que es en la historia donde la verificación se va cumpliendo. Sólo el creer en una palabra que no he interpretado del todo y el comprometerme con base en esa fe, esto que me permite verificarla *a posteriori.* ¿Se dan cuenta de cuán diferente es esta verificación *a posteriori* al método ontológico, que piensa algo y lo remite a su fundamento *a priori* para conocerlo?

EL MÉTODO ANALÉCTICO

Al método meta-físico lo llamaré "ana-léctico" y es distinto del método "dia-léctico". Este último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar; dialéctico es un "a-través-de". En cambio, ana-léctico quiere significar que el *lógos* "viene de más-allá"; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el

punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo[4]. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida[5].

Piensen ustedes que si estoy en un horizonte y me avanzo hacia otro segundo, y de allí a un tercero, ese pasaje o crecimiento es dialéctico. En cambio, si es el Otro el punto de apoyo para el pasaje o crecimiento, voy desplazándome en la medida en que el Otro me recibe, me interpela. La cuestión es pues distinta.

El método ana-léctico surge *desde* el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y da todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método ana-léctico. Método de liberación, pedagógica analéctica de liberación.

Querría indicarles, aunque sea brevemente, cómo ha sido fundamentado ya lo que acabo de expresar.

Hegel había pensado que la totalidad es el ser como saber absoluto. Recuerden que este filósofo murió en 1831 y que Schelling, que tenía cinco años menos que él, fue quien la lanzó a la vida universitaria, cuando en 1798-1800 era profesor en Jena, e invitó a su amigo para que ocupara una cátedra en esa ciudad. Schelling fue quien dio a Hegel las primeras hipótesis y éste, admirable por su capacidad discursiva y por su saber, supo desarrollar y exponer magníficamente las hipótesis del maestro. Sin embargo,

cuando Hegel muere, Schelling ha caminado mucho más y hace la crítica a Hegel. Resumiré brevemente esta crítica.

Schelling dice que la existencia de una cosa no solamente es cognoscible, sino que para que realmente pueda verificarla hay que tocarla sensiblemente. Esto quiere decir que hay algo exterior a la totalidad hegeliana de la razón, algo exterior que puede manifestarse por revelación. Este más allá de la razón, se verifica plenamente en la revelación (Schelling es autor de una obra titulada *Filosofía de la revelación*). El filósofo afirma que, cuando alguien se revela, manifiesta una verdad que está más allá de las posibilidades de la razón, lo que no significa que esa verdad sea irracional, sino que es supremamente racional porque indica el origen al cual la propia razón no podrá llegar. La razón llega hasta el fundamento, pero jamás puede llegar hasta donde el Otro se revela; hasta su libertad. Schelling piensa esto en relación con el absoluto, pero con ello plantea bien la cuestión. Plantea la exterioridad del Otro, que es real más allá de la racionalidad del sistema y que puede revelarme algo nuevo.

Kierkegaard también piensa que hay un Otro que revela, pero al igual que Schelling lo piensa como el Absoluto. Kierkegaard dice: "El objeto de la fe es la realidad del otro..." -esa fe él la sitúa en el nivel teológico y yo la sitúo en el nivel antropológico-. "El objeto de la fe no es una doctrina... El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina... El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente... El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia". La fe no "comprende la realidad del Otro como una posibilidad", sino como "lo absurdo, lo incomprensible". " ¿Qué es lo absurdo? Lo

absurdo es que la verdad eterna se haya revelado en el tiempo... Lo absurdo es, justamente, por medio del escándalo objetivo -se refiere al sistema hegeliano-, el dinamómetro de la fe".

Kierkegaard quiere indicar, que sólo después de objetar el sistema ontológico (la estética contemplativa) como sistema de comprensión de la verdad, podemos abrirnos al Otro y creer en su palabra.

Tanto Schelling como Kierkegaard, a través de la revelación intentan en pleno siglo XIX ir más allá de la totalidad ontológica hegeliana. Lo mismo he tratado de hacer con Heidegger y con Hegel: superarlos. Ambos son los que genialmente y de la mejor manera, han expresado la noción de totalidad; Hegel, como totalidad racional y Heidegger, como totalidad existencial. Por ello, contra los dos, se levanta Levinas, acusándolos de sólo afirmar la totalidad más allá de la cual está todavía el Otro. Sin embargo, el Otro de Levinas es aún un Otro abstracto o pasivo; un Otro que no llega a ser mujer libre; él piensa todavía al hijo del padre por la mediación de la mujer. Parecería pues, por algunos textos, que ese hijo está destinado a ser lo mismo que el padre. Levinas, a medias, tiene una pedagógica y carece de una política; nunca imaginó que el Otro pueda ser un indio, un africano o un asiático. Es decir, su método se agota muy al comienzo. Hay que ir más allá de Levinas y, por supuesto, más allá de Hegel y Heidegger; más allá de ellos por ontólogos y más allá de Levinas por permanecer todavía en una metafísica de la pasividad y en una alteridad equívoca.

238

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO ANALÉCTICA PEDAGÓGICA DE LA LIBERACIÓN

Aquí se perfila lo que quería explicarles al comienzo: el método de la filosofía latinoamericana, más allá de toda la filosofía europea, ha de ser una analéctica pedagógica de la liberación.

Con lo dicho, quiero indicarles que la filosofía no es una erótica (no es una relación varón-mujer), tampoco es una política (no es una relación hermano-hermano); la filosofía es una pedagógica. El filósofo es el maestro que agrega criticidad al proceso; maestro que se vuelve contra la totalidad para esclarecerla, porque respeta al Otro y cumple la dialéctica del discurso realmente pedagógico. Quienes se limitan a volverse sobre la totalidad para esclarecerla, re-flexivamente, son cómplices de la totalidad; son los ideólogos que de alguna manera (tal como lo hacen quienes esclarecen la realidad europea) cooperan con la dominación que se cumple con respecto a lo que está fuera de su mundo.

El filósofo debe conocer qué es su totalidad, pero, en primer término, debe prepararse en el silencio para descubrir el verdadero significado de las "sonoras" palabras filosóficas que se usan y de todos los sistemas que ha digerido ideológicamente, para negarlos. La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad. El filósofo, en América latina, debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano. En la medida en que se compromete, aprenderá a pensar verdaderamente. Si el filósofo comprometido es perseguido, sólo entonces sabe lo que

es la persecución; toma conciencia del sentido de la persecución en la lógica de la alteridad. Si no es perseguido no puede pensar este tema nunca.

Puesto en la tarea, el filósofo llega a descubrir el ámbito del Otro por su compromiso y -como dije más de una vez- piensa lo que el Otro vive al convivir en *su* mundo. Sólo después retorna sobre la totalidad en que se encontraba, y retorna como el maestro crítico de la totalidad para proponer la liberación a los oprimidos. Su pensar mostrará la dignidad heroica del gesto liberador, que es considerado por la totalidad como lo pésimo, como lo ilegal y digno de prisión, represión.

El maestro analéctico pasa así a ser maestro de liberación. La filosofía es un magisterio; es una puesta en crisis que enseña al discípulo mismo (el Otro) no lo que él ya es (porque él es historia nueva), sino que le enseña críticamente el valor de su gesto y permite teóricamente la apertura del camino.

Adviertan que la filosofía no es política, pero tiene función política. El político es el que en la liberación va a tomar el poder; el que va a organizar el nuevo orden político. En tanto que el filósofo se queda "en la calle", a la intemperie, en la exterioridad, porque aun ante el nuevo orden posible tendrá que volverse para lanzar la crítica liberadora contra el sistema. Sin embargo, una es la cuestión política, el ejercicio del poder, y otra la función crítico-liberadora del pensar filosófico; una es la política y otro el magisterio. Las dos funciones son necesarias, pero cumplen roles distintos y apuntan a diversos fines estratégicos. De ahí, y repito, que la función del filósofo sea liberadora, porque se vuelve sobre la *pólis*, sobre la ciudad, para criticar las

ideologías que ocultan la dominación y al mismo político que fue su compañero de lucha en el proceso de la liberación. Cuando su compañero político asume el poder en cierta manera se separan. Por eso, muchas veces el político mata al profeta, al artista o al maestro cuyos ideales compartió en un momento del proceso de la liberación. Lo mata porque ya no le interesa esa palabra crítica en cuanto es dirigida contra él, aunque esa crítica le haya parecido justa cuando estaba dirigida contra el sistema anterior. Stalin hizo asesinar a Trotsky.

Esto explica muchos problemas y, en especial, la ambigüedad de la filosofía. Además sirve para explicar y esclarecer la función histórica de la filosofía. A propósito, Salazar Bondy explica que la filosofía latinoamericana, o será una filosofía que piense el proceso de liberación, único proceso des-ideológico y real, o simplemente será una filosofía sofística y alienada, en el sentido de imitadora del centro y corroborante de la totalidad establecida, que piensa ideológicamente lo irreal. Esta filosofía no puede morder la realidad y, en este caso, el filósofo no corre ningún riesgo porque no hace nada ni arriesga nada, ya que está fuera de la realidad. Es el sofista que enseña sistemas ideológicos para vivir, pero no es el que vive proclamando la verdad.

NOTAS

[1] Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana,* Sígueme, Salamanca,1974.

[2] Véase mi obra *Para una destrucción de la historia de la ética,* Ser y Tiempo, Mendoza, 1972.

[3] Primitivos habitantes del sur de Chile que pasaron a la Argentina y habitaron las regiones donde fue fundada la ciudad de Viedma, lugar de las conferencias.

[4] En el *esquema* 3 la palabra analéctica es esquematizada por la flecha a; el orden antiguo por *I*; el orden nuevo *II*

[5] El movimiento representado por la flecha b en el *esquema* 3.

BIBLIOGRAFÍA

1. AUTOR DE LIBROS:

1. 1963
El Protestantismo en América Latina, (coautor de Prudencio Damboriena), Oficina Internacional de Investigaciones sociales de FERES, Friburgo (Suiza) - Bogotá, 290 p.
2. 1967
Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina, Estela, Barcelona, 222p.
Reedición aumentada: *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación (1492. 1973)*, Nova Terra, Barcelona, 2ª ed. 1972, 466 p.; 3ª ed. 1974; 4ª ed. Universidad de Santo Tomás, Bogotá; 1978, 419 p.; 5ª ed . actualizada, Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid- México, 1983, 482 p.; 6ª ed. Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid-México, 1992, 483 p. Actualizada con el título *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, 8ª Ed., Esquila Misional, Madrid-México, 1992, 484 p.

243

En inglés: *A History of the Church in Latin America. Colonialism and Liberation (1492-1979)*, William B. Eerdmans Grand Rapids, 1981, 360 p.
En alemán: *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Matthias - Gruenewald- Verlag, Mainz, 1988, 435 p.
En Italiano: *Storia della Chiesa in America Latina (1492-1992)*, Editrice Queriniana, 1992, 457 p.
3. 1968
Cultura Latinoamericana e Historia de la Iglesia, Ediciones de la Facultad de Teología de la Puca, Buenos Aires, 154 p.
También en: L.Gera -E.Dussel- J. Arch. *Contexto de la Iglesia Argentina*. lbid., 1968, pp. 31-154.
4. 1969
El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, Eudeba. Buenos Aires, 177 p.
5. 1969.
El catolicismo popular en Argentina, t.4: Antropológico. (coautor con Ciro R. Lafon.), Bonum, Buenos Aires. pp.193-242.
6. 1970
El catolicismo popular en Argentina, t.5: Histórico. (Coautor con María Mercedes Esandi). Bonum, Buenos Aires. 236 p.
7. 1970
El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC. T. I-IX, Cuernavaca 1969-1971: t. I (1969) 180 p.; t. II (1969) 269 p.; t. III (1969) 330 p.; t. IV (1970) 316 p.; t. V (1970) 308 p.; t. VI (1970) 370 p.; t. VII (1971) 236 p.; t. VIII (1970) 280 p.; t. IX (1971) 230 p.
Reedición parcial: *El episcopado Latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. CRT. México. 1979. 442p.
En francés: *Les évêques hispano-américains defenseurs de l'indien (1504-1620)*. Steiner Verlag. Wiesbaden, 1970, 286 p.
8. 1970
América latina y conciencia cristiana, Ipla, Quito, 104 p.
9. 1972
Para una de-strucción de la historia de la ética. Ser y Tiempo. Mendoza, 207 p.

10. 1972.
La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar, Ser y Tiempo, Mendoza, 207 p.
Reed. aumentada: *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974, 295 p.; III. Ed. Universidad de Guadalajara (México) (1991), 281 p.
En portugués: *Método para uma Filosofía da Libertação. Superação analética da dialética hegeliana*, Loyola, São Paulo, 1986, 292 p.
11. 1972
Caminos de liberación latinoamericana, t. I: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano, Latinoamérica, Buenos Aires, 176 p.; II. ed. 1973 y III ed., 1975.
Reedición aumentada: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1978, 209 p.
En inglés: *History and the theology of liberation. A Latin American perspective*, Orbis Books, New York, 1976, 186 p.
En francés: *Histoire et theologie de la liberation. Perspective latinoamericaine*, Editions Economie et Humanisme-Editions Ouvrières, Paris, 1974, 183 p.
En portugués: *Caminhos de libertação latino-americana*, t. I: Interpretação histórico-teológica, Paulinas, São Paulo, 1985, 152 p.
12. 1973
América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano, Fernando García C., Buenos Aires, 228 p.
13. 1973
Para una ética de la liberación latinoamericana, t.I, Siglo XXI, Buenos Aires, 197 p.
Reed. como: *Filosofía ética latinoamericana*, t. I: Presupuestos de una Filosofía de la Liberación, Edicol, México, 1977, 199 p.
Filosofía ética de la liberación, t. I: Presupuestos para una filosofía de la liberación, Aurora, Buenos Aires, 1987, 199 p.
En portugués: *Para una ética da libertação latino-americana*, t. I: Acesso ao ponto de partida da ética, Loyola -UNIMEP, São Paulo- Piracicaba, 1982, 189 p.
14. 1973
Para una ética de la liberación latinoamericana, t. II: Eticidad y Moralidad, Siglo XXI, Buenos Aires, 244 p.

245

Reed. como: *filosofía ética latinoamericana*, t. II: Accesos hacia una Filosofía de la Liberación, Edicol, México, 1977, 244 p.
Filosofía ética de la Liberación, t. II: Accesos hacia una Filosofía de la Liberación, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1987, 244 p.
En portugués: *Para uma ética da libertação latinoamericana*, t. II: Eticidade e moralidade, Loyola-UNlMEP, São Paulo -Piracicaba, 1982, 241 p.
15. 1974
El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, Guadalupe, Buenos Aires, 295 p.
16. 1974
Caminos de liberación latinoamericana, t. II: Teología de la liberación y ética, Latinoamérica, Buenos Aires, 221 p.
En inglés: *Ethics and the theology of liberation*, Orbis Books, New York, 1978, 177 p.
En portugués: *Caminhos de libertação latino-americana*, t. II:História, Colonialismo e Libertação, Paulinas, sao Paulo, 1985, 228 p.
17. 1975
Liberación latinoamericana y Enmanuel Levinas, (coautor con Enrique Guillot), Bonum, Buenos Aires, 126 p.
18. 1975
El humanismo helénico, Eudeba, Buenos Aires, 140 p.
19. 1977
Filosofía ética latinoamericana, t. III: De la erótica a la pedagógica, Edicol, México, 277 p.
Reed. como: *Filosofía ética de la liberación*, t. III: Niveles concretos de la ética latinoamericana, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1988, 277 p.
Reedición parcial: *La pedagógica latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1980,2ª ed.1987, 178p.;3ª ed.1991, 178p.
Reedición parcial: *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico*, Nueva América, Bogotá, 1980; 2ª ed. 1983; 3ª ed., 1987, 162 p.; 4ª ed. 1990, 162 p.; 5ª ed. 1994, 168 p.
En portugués: *Para uma ética da libertação latino-americana*, t. III: Erótica e Pedagógica, Loyola- UNIMEP, São Paulo -Piracicaba, 1982, 281 p.
20. 1977
Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, Extemporáneos, México, 149 p.
Reedición: *Introducción a la filosofía de la liberación*, (con ensayo preliminar

y bibliografía por Germán Marquínez Argote), Nueva América, Bogotá, 1979, 222 p.; 2ª ed., 1983, 221 p.; 3ª ed., 1988, 221 p.; 4ª ed., 1991, 221 p.; 5ª ed. 1995 (aumentada con ensayo preliminar por Luis Manuel Sánchez M. y actualización bibliográfica), p. 306 pp.

21. 1977.

Filosofía de la liberación, Edicol México, 213 p.

Reedición aumentada: *Filosofía de la liberación*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1980, 240 p.

Reedición actualizada: *Filosofía de la liberación*, Ediciones Aurora, Buenos Aires, 1985, 228 p.

En portugués: *Filosofía de la libertação*, Loyola-UNIMEP, São Paulo-Piracicaba, 1982, 284 p.

En inglés: *Philosophy of liberation*, Orbis Books, New York, 1985, 215 p.; 2a. ed., Ibid., 1990.

En alemán: *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburgo, 1989, 270 p.

En italiano: *Filosofia della Liberazione*, Queriniana, Brescia, 1992, 3!2 p.

22. 1977

Religión, Edicol, México, 278 p.

23. 1977

Filosofía de la poiesis. Introducción histórica, UAM-A, México, l a. reimpresión, 1983, 165 p.

Reedición aumentada: *Filosofía de la Producción*, Nueva América, Bogotá, 1984, 242p.

24. 1978

Hipótesis mínimas para leer la coyuntura de la iglesia latinoamericana (1968-1972), Centro de Documentación Secretariado Latinoamericano, 275 p.

De Medellín a Puebla, Una década de sangre y esperanza (1968-1979), Edicol, México, 1979, 617 p.

En portugués: *De Medellin a Puebla. Uma década de sangue e esperança*, t. I: De Medellin a Sucre (1968-1972), Loyola, São Paulo, 1981, 230 p.; t. II: De Sucre á crise relativa do neofacismo (1973-1977), Loyola, São Paulo, 1982, pp.231-498; t. III: Em torno de Puebla (1977-I979), Loyola, São Paulo, 1983, pp.499- 704.

25. 1979

Filosofía ética latinoamericana, t. IV: La política latinoamericana (Antropológica

247

III), Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 172 p.
En portugués: *Para uma ética de libertação latino-americana*, t. IV: Política, Loyola, São Paulo, 1982, 213 p.
26. 1980
Filosofía ética latinoamericana, t. V: Arqueológica latinoamericana (Una filosofía de la religión antifetichista), Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 175 p.
En portugués: *Para uma ética de libertação latino-americana*, t. V: Uma filosofia da religião antifetichista, Loyola-UNIMEP, São Paulo-Piracicaba, 1982, 163 p.
27. 1983
Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Nueva América, Bogotá, 329 p.; 2ª ed. 1994, 329 p.
28. 1983
Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina, tomo I/1, CEHILA-Sígueme, Salamanca, 723 p.
29. 1985
Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Exodus, Freiburg, 272 p.
30. 1985
La Producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse, Siglo XXI, México, 421 p.; 2ª ed. Siglo XXI, México, 1991, 421 p.
31. 1985
Caminhos de libertação latino-americana, t. III: Interpretação ético-teológica, Paulinas, São Paulo, 180 p.
32. 1985
Caminhos de libertação latino-americana, t. IV: Reflexões para uma Teologia de libertação, Paulinas, São Paulo, 302 p.
33. 1986
Los últimos 50 años (1950-1985) en la Historia de la Iglesia en América Latina, Indo-American Press Service, Bogotá, 90 p. (Colección Iglesia Nueva, No.75).
En portugués: *História da Igreja Latino-Americana*, Edições Paulinas, São Paulo, 1989, 99 p.

248

34. 1986
Hipótesis para una historia de la teología en América Latina, Indo-American Press Service, Bogotá, 98 p. (Colección Iglesia Nueva 71).
En alemán: *Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Exodus, Fribourg, 1989, 157 p.
35. 1986
Etica Comunitaria, Ediciones Paulinas, Madrid, 285 p. Y en: Ediciones Cristianas del Azuay, Cuenca (Eeuador), 285 p.
En portugués: *Etica Comunitária. Liberta o pobre!*, Vozes, Petrópolis, 1986, 285 p.; 2ª ed. 1987; 3ª ed. 1994.
En inglés: *Ethics and Community*, Orbis Books, New York, 1988, 260 p., 2ª Ed. 1993, 260 p.
En alemán: *Ethik der Gemeischaft*, Patmos, Düsseldorf, 1988, 239 p.
En italiano: *Etica comunitaria*, Cittadella Editrice, Asis, 1988, 286 p.
En francés: *Étique communautaire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991, 256 p.
36. 1988
Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscristos del 61-63, Siglo XXI/UAM-I, México, 380 p.
37. 1990
El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital", Siglo XX1, México, 464 p.
38. 1992
1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad, Nueva Utopía, Madrid, 219 p.
En: Ediciones Antropos, Bogotá, 256 p.
En: Plural Editores-Facultad de Humanidades UMSA, La Paz, Bolivia, 1994, 187 p.
Como: *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*.
En: Cambio XXI-Colegio Nacional de Ciencias Políticas, México, 1994, 219 p.
Como: *El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad.*
En: Editorial Abya-Yala, Quito, 1994, 219 p.
En francés: *1492 l'occultation de l'autre*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 174 p.
En gallego: *1492: O encubrimiento do Outro. A orixe do mito da Modernidade*, Encrucillada, Santiago de Compostela, 214 p.
En alemán: *Von der Erfindung Amerikas Zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Palmos Verlag, Düsseldorf, 1993, 208 p.

249

En italiano: *L'occultamento dell' "Altro". All origine del mito della modernitá*, La Piccola Editrice, Celleno, 1993, 228 p.
En Portugués: *1492: O Encobrimiento do Outro. A origem do Mito da Modernidade,* Editora Vozes, Petrópolis, 1993.
En inglés: *The Covering Over of the Other*, Continuum Publishing, New York, 1994, circa 220 p.
39. 1994
Las metáforas teológicas de Marx, El Verbo Divino, Estella (Navarra), 317 p.
40. 1994
Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1993, 208 p.
En inglés: *Ricoeur, Apel, Taylor, Rorty and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New York, 1993, circa 310 p.
En portugués: *Ricoeur, Apel, Taylor, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Edições Paulinas, São Paulo, 1993, circa 240 p.
41. 1994
Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación, Editorial Nueva América, Bogotá, 320 p.

II. EDITOR DE OBRAS DE CONJUNTO:

1. 1975
E. Dussel (Ed.), *Para una Historia de la Iglesia en América Latina*, (I Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Quito, 1973), CEHILA-Nova Terra, Barcelona, (1975), 282 p.
2. 1976
E. Dussel (Ed.), *Bartolomé de las Casas (1474-1974) e Historia de la Iglesia en América Latina*, (II Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Chiapas, 1974), CEHILA-Nova Terra, Barcelona, (1976), 298 p.
3. 1977
E. Dussel (Ed.), *Para una Historia de la Evangelización en América Latina*, (III Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Santo Domingo, 1975), CEHILA-Nova Terra, Barcelona, (1977),319 p.

4. 1977
E. Dussel (Ed., Coordinador General del Proyecto), *Historia General de la Iglesia en América Latina*,
t.I/1: *Introducción*, Sígueme, Salamanca, 1983, 724 p.
t.I/2: *La Iglesia en los siglos XIX y XX* (en elaboración).
t.II/1: *Historia da Igreja no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1977, 442 p.
t.II/2: *Historia da Igreja no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1980, 340 p.
t.III: *Historia da Igreja no Brasil* (en elaboración).
t.IV: *Caribe* (enviado al editor para su publicación).
t.V: *México*, Paulinas -Sígueme, México, Salamanca, 1984, 509 p.
t. VI: *América Central*, Sígueme, Salamanca, 1985, 606 p.
t.VII: *Colombia y Venezuela*, Sígueme, Salamanca, 1981, 702 p.
t.VIII: *Perú, Ecuador y Bolivia*, Sígueme, Salamanca, 1987, 533 p.
t.IX: *Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay*, Sígueme, Salamanca,I994, 672 p.
t. X: *Fronteras: A history of the Latin American Church in the USA since 1513*, MACC, San Antonio, 1983, 470 p.
S. 1973
E. Dussel (Ed.), *Dependencia Cultural y Creación de la Cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 98 p.
6. 1978
E. Dussel (Ed.), *Contra un Diseño Dependiente: Un modelo para la autodeterminación nacional*, Edicol, México, 308 p.
7. 1987
E. Dussel (Ed.), *Iglesia y Clase Obrera en América Latina*. (XV Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en São Paulo, Brasil, 1986), en *Revista Mexicana de Sociología* (México), Vol. XLIX, 3, Julio-Septiembre (1987), pp. 145-246.
8. 1992
E. Dussel (Ed.), *Historia Liberationis. Historia de la Iglesia en América Latina (1492-1992).*
En castellano en edición.
En italiano: *La Chiesa in America Latina 1492-1992 il revoscio della storia,* Cittadella Editrice, Assisi, 1992, 928 p.
En inglés: *The Church in Latin America 1492.1992*, Burns Oates-Orbis Books, Kent-New York, 1992, 501 p.
En portugués: *Historia Liberationis. 500 Anos de História da Igreja na América Latina*, Edições Paulinas-CEHILA, São Paulo, 1992, 710 p.

9. 1992
E. Dussel-K.-O.Apel (Eds.), *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*, Siglo XXI, México, 104 p.
10. 1994
E. Dussel (Ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 312 p.

III. AUTOR DE ARTICULOS:

1. 1962
"Pobreza y civilización", Escrito en París.
En: *América latina. dependencia y liberación*, (libro 12), pp. 144-151.
En portugués: "Pobreza e Civilização".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. IV (libro 32), pp. 33-39.
2. 1963
"La propiedad en crisis", Escrito en París.
En: *América Latina. dependencia y liberación*, (libro 12), pp. 178-189.
En portugués: " A Propiedade em Crise".
En: *Caminhos de libertação Latino-Americana*, I. IV (libro 32), pp. 40-50.
3. 1963
"Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh".
En: *Ciencia y Fe*, (Buenos Aires) XX, pp. 449-466.
Reed en: *Ciencia y Fe*, (San Miguel) 4 (1964), pp. 419-463.
En portugués: "Universalismo e Missão nos Poemas do "Servo de Iahweh".
En: *Caminhos de libertação Latino-Americana*, t. IV(libro32), pp. 51-85.
4. 1964
"Le protestantisme en Amerique Latine".
En: *Bilan du Monde*, Casterman Tournai, t. I y II, 26 p.
(Nota: Este artículo consta de sólo 3 páginas en el tomo I).
5. 1964
" ¿Una generación callada?"
En: *Sí*, (Mendoza), 2, pp. 18-23.
Reed. en: *América Latina, dependencia y liberación*, (libro 12), pp. 13-17.

6. 1964
"El trabajador intelectual en América Latina".
En: *Sí* (Mendoza), 3, pp. 6.7.
Reed. en: *América Latina, dependencia y liberación*, (libro 12), pp. 18-23.
7. 1964
" ¿El ser latinoamericano tiene pasado y futuro?" Escrito en Münster.
En: *América Latina, dependencia y liberación*, (libro 12), pp. 24-36.
8. 1964
"Escatología latinoamericana I y II. Hacia una tematización de la pregunta por el ser latinoamericano". Escrito en Münster.
En: *América Latina, dependencia y liberación*, (libro 12), pp. 37-48 y 49-55.
9. 1964
"La toma de conciencia cristiana en Latinoamerica". Escrito en Münster.
En: *ACI* (Barcelona), XXIX, 108 (1965), pp. 246.250.
Reed. en: *América Latina, dependencia y liberación*, (libro 12), pp. 135-143.
10. 1964
"Democracia latinoamericana, socialismo y judeocristianismo". Escrito en París.
En: *América Latina, dependencia y liberación*, (libro 12), pp. 152-160.
11. 1964
"Los cristianos ante tres hechos contemporáneos". Escrito en Maguncia.
En: *América Latina, dependencia y liberación,* (libro 12), pp. 161-177.
12. 1964
"En torno a la obra de Teilhard de Chardin" (Folleto).
En: *Punto Omega*, Buenos Aires, pp. 1-14.
En: *Stromata*, San Miguel, XIX (1963), pp. 391-400.
13. 1964
"Conciencia cristiana latinoamericana". Conferencia dictada en la Semana latinoamericana de París en 1964.
En: *Esprit* (París) 7-8 (1965), pp. 15.20.
Reed. en: *América Latina y conciencia cristiana*, Ipla (Quito), 1970, pp. 9-61 (libro 8).
En portugués: " América Latina e Consciência Cristã".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. II (libro 16), pp. 7-40.

14. 1965
"Iberoamérica en la historia universal".
En: *Revista de Occidente* (Madrid) 25, pp. 85-95.
En: *América Latina, dependencia y liberación,* (libro 12), pp. 56-66.
15. 1965
"Hacia una historia de la Iglesia Latinoamericana".
En: *Strómata*, (Buenos Aires) 21, pp. 483-505,
En francés: "Vers une histoire de l'église d'Amérique latine".
En: *Esprit* (París) 7-8 (1965), pp. 53-65.
En inglés: "Outline of a history of the Church in Latin America".
En: *Social Compass*. lnternational Review of socio-religious studies (Louvain) 5-6 (1967), pp. 343-363.
En alemán: "Die Entwickung der roemisch-katholistchen kirche".
En: *Explosives Lateinamerika. Der protestantismus inmitten der socialen Revolution*, Lettner-Verlag, Berlín, 1969, pp. 23-32.
En polaco: "Hu Historij K'osciola Ameryce Laci'nskiej".
En: *Znak Miesiecznik* (Krakow) XIX, (1967), pp. 1261-1271.
16. 1965
"Situación problemática de la antropología filosófica".
En: *Nordeste* (Resistencia) 7, pp. 101-130.
17. 1965
"Chrétientés latino-américaines".
En: *Esprit* (París) 7-8 pp. 2-20.
En polaco: "Spoleczn' osci Crze'scija'nskie Ameriki Laci'nskiej".
En: *Znak Miesiecznik* (Krakow) XIX, (1967), pp. 1244-1260.
En español (resumido): "Cristianidades latinoamericanas".
En: *C1DOC. INFORMA* (Cuernavaca) III, (1966), pp. 3/1-3/9.
18. 1965
"Claude Tresmontant".
En: *Sapientia* (Buenos Aires) 76, pp. 128-139.
19. 1965
"Pierre Teilhar de Chardin: Quaestio disputata".
En: *Estudios* (Buenos Aires) 562, pp. 121-132.
20. 1966
"Hipótesis para el estudio de latinoamérica en la historia universal", Universidad del Nordeste (Resistencia), en rotaprint.

254

Reed. en: **Método para una filosoffa de la liberación**, (libro 10), pp. 213ss.
Reed. como :"Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional".
En *Cuyo* (Mendoza) 4 (1968), pp. 7-40.
21. 1966
"Hernando Arias de Ugarte, obispo de Quito y arzobispo de Santa Fe de Bogotá, Charcas y Lima (1561-1638)".
En: *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas* (Sevilla). pp. 167-178.
22. 1967
"La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica".
En: *Sapientia* (La Plata) 84 (1967), pp. 101-126.
23. 1967
"Toribio Alfonso de Mogrovejo, Juan Luis Bertrán, Francisco Solano, Roque González de Santa Cruz, Rosa von Lima, Martin von Torres, Petrus Claver".
En: *Die Heiligen in ihrer Zeit*, Matthias-Gruenewald- Verlag, Mainz pp. 301-320.
Reed. en: *Zeugen des Glaubens in Lateinamerika*, Matthias-Gruenewald- Verlag, Mainz, 1980, pp. 34-41; 53-56.
2ª reed. en: *Sie verteidigten die Menschenwuerde. Zeugen des Glaubens in Lateinamerika*, Matthias-Gruenewald- Verlag, Mainz, 1982, pp. 45-53; 70-74.
En español: “Toribio Alfonso de Mogrovejo, Francisco Solano, San Martín de Porres”.
En: Testigos de la fe en América Latina. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, *Verbo Divino*, Estella, 1982, pp. 47-55; 71-75.
24. 1968
"Sentido de una historia de las ideas dentro de una teoría de la cultura",
En: *Cuyo* (Mendoza) 4, pp. 117-119.
25. 1968
"La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina". Comunicación presentada en el *IV Congreso Panamericano de Servicio Social*, Caracas, 1968.
En: *América Latina, dependencia y liberación*, pp. 66-81.
26. 1968
"De la secularización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento a la Ilustración".
En: *Concilium 47*, pp. 91-114.
En inglés: "From secularization to secularism: Science from the Renaissance to the Enlightenment".
En: *Ibid*., pp.93-119.

255

En alemán: "Von der Saekularisierung zum Saekularismus der Wissenschaft (Renaissance bis Afklaerung)".
En:*Ibid*., pp. 536-547 (libro 29), pp. 96-119.
En portugués: "Da secularização ao secularismo da ciência européia, desde o Renascimento até o Iluminismo".
En: *Ibid* ., pp. 78-98.
En: Caminhos de Libertação Latino-Americana, t. II (libro 16), pp. 209-226.
En italiano: "Dalla secolarizzazione al secolarismo della scienza; dal Rinascimento all'Illuminismo".
En: *Ibid*., pp. 105-131.
En holandés: " Van secularisatie naar secularisme in de wetenschap, vanaf de Renaissance tot aan de verlichting".
En Ibid., pp. 84-108.
En polonés: "Od sekularyzacji do sekularyzmu: Nauka od renesensu do o'swiecenia".
En *Ibid*., 6-10 (1969), pp. 107-122.
En francés: "De la secularisation au sécularisme de la science, de la Renaissance au XVIIIe siecle".
En: *Ibid*., (París), 47 (1968), pp. 81-101.
27. 1969
"Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana", Escrito en Buenos Aires en 1969.
En: *América Latina y conciencia cristiana*, (libro 8), pp. 63- 79.
En: *Contexto de la Iglesia Argentina*, Ediciones Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, pp. 87-104.
28. 1969
"La actitud profética ante el pasaje de la cristiandad a un sistema profano y pluralista". Escrito en Buenos Aires en 1969.
En: *América Latina y conciencia cristiana*, pp. 81-101.
En: *Contexto de la Iglesia Argentina*, Ediciones Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, pp. 134-154.
29. 1969
"La ética definitiva en Aristóteles o el tratado mora1 contemporáneo al *Del Alma*".
En: *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires) II, pp. 75-89.
Reed. en: *Historia de la filosofía Latinoamericana y filosofía de la Liberación*, (Libro 41) pp. 297-314.

256

30. 1969
"Estética y ser".
En: *Artes plásticas* (Mendoza) 2, pp.17-20.
31. 1970
"Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina".
En: *Cuyo* (Mendoza) 6 (1970), pp. 79-106.
32. 1970
" Algunos aspectos de la antropología cristiana hasta finales del siglo XIV".
En: *Eidos* (Córdoba) 2, pp. 16-46.
33. 1970
"Situación del pensador cristiano en América Latina. Reflexión epistemológica en el nivel ontológico". Conferencia dictada el 17 de agosto de 1970 en la Semana Académica de la Facultad de Teología de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires.
Editado como: "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina".
En: *Stromata* (Buenos Aires) 26 (1970), pp. 277-336.
En: *Separata de Stromata* (Buenos Aires), (1971) , pp. 3-62.
Reed. en: *Caminos de liberación latinoamericana*, t. II.., pp.135-164.
En portugués: "Situação do Pensador na América latina (Reflexão epistemológica no nível ontológico)".
En: Caminhos de Libertação Latino-Americana, t.III, pp. 123-149.
34. 1971
"Metafísica de la femineidad: la mujer ser oprimido". Conferencia pronunciada en el Goethe Institut (Mendoza) el 2 de septiembre de 1971.
Editado como: "Hacia una ontología de la femineidad. La mujer: ser oprimido".
En: *Opresión y marginalidad de la mujer en el orden social machista*, Humanitas (Buenos Aires) 1972, pp. 175-206.
En: *América latina, dependencia y liberación*, pp. 90-107.
En: *Filosofía ética latinoamericana*, t.III, pp. 68-84.
35. 1971
"Metafísica del sujeto y liberación". Ponencia presentada en el II Congreso de Filosofía, Córdoba, 1971.
En: Temas de filosofía Contemporánea, *Sudamericana* (Buenos Aires), pp. 27-32.
Reed. en: *América latina, dependencia y liberación*, pp. 85-89.
Reed. en: *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, (Libro 41) pp. 315-320.

36. 1971
"Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana".
En: *Stromata* (Buenos Aires) 28 (1972), pp. 53-89.
Como folleto: "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana".
En: *Separata de Stromata*, (Buenos Aires), 1972, 55 p.
En: *Teología y Vida* (Santiago) 14 (1973), pp. 308-313.
En: *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 259-288.
En: *Panorama de la teología latinoamericana*, t. I, Equipo SELADOC, (Salamanca), 1975, pp. 195-228.
37. 1971
"La doctrina del fin en Max Scheler".
En: *Philosophia* (Mendoza) 37, pp. 5!- 74.
Reed en: *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, (Libro 41) pp. 253-278.
38. 1971
"Sentido teológico de lo acontecido desde 1962 en América Latina".
En: *Nuevo Mundo* (Buenos Aires) 2, pp. 187-204.
Reed. como: "Reflexiones para una teología latinoamericana de la liberación".
Reed. en: *Cultures et développement*, Université Catholique de Louvain, (Louvain), IV (1972), pp. 35-55.
39
40. 1972
"Teología, historia de la liberación y pastoral". Primera conferencia dada er Buenos Aires en noviembre de 1971, organizada por las Juntas Arquidiocesanas de Religiosos y Religiosas de Buenos Aires.
En: *Caminos de Liberación Latino-Americana*, t. I, pp.13-40.
En inglés: "Theology and Liberation History".
En: *History and the Theology of Liberation*, pp. 1-35.
En portugués: "Teologia e História da Libertação".
En: Caminhos de Libertação Latino-Americana, t. I, pp. 11-31.
41. 1972
"Grandes etapas de la historia de la Iglesia". Segunda conferencia dada en Buenos Aires en noviembre de 1971, organizada por las Juntas Arquidiocesanas di Religiosos y Religiosas de Buenos Aires.
En: *Caminos de Liberación Latino-Americana*, t.I, pp.41-68.
En inglés: "Major Stages of World and Church History"
En: *History and Theology of Liberation*, pp. 37-74.

258

En portugués: "Grandes etapas da história da Igreja".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. I, pp. 33-56.
42. 1972
"La cristiandad colonial latinoamericana". Tercera conferencia dada en Buenos Aires en noviembre de 1971, organizada por las Juntas Arquidiocesanas de Religiosos y Religiosas de Buenos Aires.
En: *Caminos de liberación Latino-Americana*, t I, pp. 69-103.
En inglés: "Colonial Christendom in Latin America".
En: *History and the Theology of Liberation. A Latin American Perspective,* Orbis Books (New York), pp.75-109,
En portugués: " A cristandade colonial latino-americana".
En: Caminhos de Libertação Latino-Americana, t. I, pp. 57-78.
43. 1972
"Acontecimientos marcantes en el último decenio (1962-1972)".
Cuarta conferencia dada en Buenos Aires en noviembre de 1971, organizada por las Juntas Arquidiocesanas de Religiosos y Religiosas de Buenos Aires.
En: *Caminos de liberación Latino-Americana*, t. I, pp. 105-136.
En inglés: "Significant Events of the Last Oecade (1962-1972)".
En: *History and the Theology of Liberation*, pp. 111-138.
En portugués: " Acontecimientos marcantes no decênio 1962-1972".
En: *Caminhos de Liberatação Latino-Americana*, t. I, pp: 79-104.
44. 1972
"Reflexiones teológicas sobre la liberación". Quinta conferencia dada en Buenos Aires en noviembre de 1971, organizada por las Juntas Arquidiocesanas de Religiosos y Religiosas de Buenos Aires.
En: *Caminos de liberación Latino-Americana*, t. l, pp. 137-158.
En inglés: "Theological Reflections on Liberation".
En: *History and the Theology of Liberation. A Latin American Perspective*, Orbis Books (New York), pp. 139-155.
45. 1972
"Aplicaciones pastorales concretas y actitud profética fundamental". Sexta conferencia dada en Buenos Aires en noviembre de 1971, organizada por las Juntas Arquidiocesanas de Religiosos y Religiosas de Buenos Aires.
En: *Caminos de liberación Latino-Americana*, t. I, pp. 159-176.
En inglés: "Concrete Pastoral Applications".
En: *History and the Theology of Liberation*, pp. 157-181.

46. 1972
"Sobre el sentido de la traducción".
En: *Actas del primer Simposio nacional de estudios clásicos*. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1972, pp. 131-136.
Reed. en: *Historia de la filosofía Latinoamericana y filosofía de la Iiberación*, (Libro 41) pp. 279-287.
47. 1972
"La antropológica teologal I (La ética como crítica destructiva)". Conferencia pronunciada el 17 de noviembre de 1972 en Buenos Aires.
En: *Caminos de Liberación Latinoamericana* II. pp. 9-35.
En portugués: " Antropología teologal I (A ética como crítica destructiva)".
En: Caminhos de Libertação Latino-Americana. t. III. pp. 11-34.
48. 1972
"La antropología teologal II (La ética como crítica liberadora)". Conferencia pronunciada el17 de noviembre de 1972 en Buenos Aires.
En: Caminos de liberación latinoamericana II. pp. 37-61.
En portugués: " Antropologia teologal II (A ética como crítica libertadora)".
En: Caminhos de Libertação Latino-Americana, t.III. pp. 35-56.
49, 1972
"La teología de la liberación (Estatuto epistemológico) ".
Conferencia dictada el 19 de noviembre de 1972 en Buenos Aires.
En: *Caminos de liberación latinoamericana II*. pp. 165-194.
En portugués: " A teología da libertação (Estatuto epistemológico)".
En: *Caminhos de libertação Latino-Americana.* t. III. pp. 151-178.
50. 1972
"La política teologal (Hacia una eclesiología latinoamericana)". Conferencia dictada el 19 de noviembre de 1972 en Buenos Aires.
En: *Caminos de liberación latinoamericana II*. pp. 63-112.
En portugués: " A política teologal (Para uma eclesiologia latinoamericana)".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana,* t. III. pp. 57-101.
51. 1972
"La designación de obispos en el primer siglo del 'patronato' en América Latina (1504-1620)".
En: *Concilium 77*. pp. 122-128.
En inglés: "The appointment of Bishops in the First Century of 'Patronage' in Latin America (1504-1620)".

En:*Concilium77*, pp.113-121.
En holandés: "De Benoeming van Bisschoppen Tijdens de Eerste Eeuw van het 'Patronato' in Latijns Amerika (1504-1620)".
En: *Concilium77*, pp. 121-129.
En francés: "La désignation des évêques au primer siecle du 'Patronage' en Amérique Latine (1504-1620)".
En: *Concilium 77*, pp. 117-124.
En: En alemán: "Die Bischofsernennungen im ersten]ahrhundrt des Patronats in Latein-amerika (1504-1620)".
En: *Concilium 77*, pp. 538-542.
En portugués: "A nomeação de bispos do século I do 'padroado' na América Latina (1504-1620)";
En: *Concilium 77*, pp.
En: *Caminhos de libertação Latino-Americana*, t Ill, pp. 161-168.
Reed. en: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, pp. 151-156.
52. 1972
"El 'otro' y el prójimo".
En: *Revista Bíblica* (Buenos Aires) 34, pp. 145-154.
53. 1973
"Teología de la liberación y pastoral liberadora".
En: *Misiones extranjeras* (Madrid) 13 (enero-febrero), pp. 9-37.
54. 1973
"El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la alteridad". Comunicación presentada en la II Semana de la Sociedad Argentina de Teología (Córdoba) 1972.
En: *Fé y Política*, Guadalupe, Buenos Aires, 1973, pp. 65-89.
Reed. como: "El ateísmo de los profetas y de Marx. Propedeútica a la afirmación ética de la alteridad".
En: *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 245-258.
En: *Selecciones de Teología* (Barcelona) 56 (1965), pp. 304-310.
55. 1973
"El método analéctico y la filosofía latinoamericana". Ponencia presentada en el VII Congreso Panamericano dé Filosofía, Brasilia, 1972.
En: América Latina, dependencia y liberación, pp. 108-131.
Reed. como: "Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana".

261

En: *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 175-197.
En: *Latinoamerica* (Anuario) (México) 6 (1973), pp. 107-131.
En: *Mundo Nuevo* (Buenos Aires) 3 (1975), pp. 116-135.
En: Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana, Bonum, (Buenos Aires), pp.118-137.
56. 1973
"Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina". Comunicación presentada en el Encuentro de El Escorial el 9 de julio de 1972".
En: *América Latina, dependencia y liberación*, pp. 193-228.
En: *Misión abierta*, Buen Suceso (Madrid) 1972, pp. 410-416.
Reed. en: Fe cristiana y cambio social en América Latina, Sígueme (Salamanca) 1973, pp. 65-99.
En italiano: "Storia della fede cristiana e cambiamento sociele nell'America Latina".
En: *Fede e cambiamento sociale in America Latina*, Cittadella editrice (Assisi) 1975, pp. 72-114.
En francés: "Histoire de la foi chrétienne et changement social en Amérique Latine".
En: *Les luttes de libération bousculent la théologie*, Cerf, (París) 1975, pp. 39-100.
En portugués: "História da fé cristã e mudança social na América Latina".
En: Fé cristi e transforma~io social na América Latina, Vozes, (Petrópolis) 1977, pp. 62-91.
En: Caminhos de Libertação Latino Americana, t. II, pp. 57-88.
57. 1973
"Fisonomía actual del catolicismo latinoamericano, considerando su génesis histórica". (Coautor con A. Blanch). Trabajo realizado en el Encuentro de El Escorial 1972.
En: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, (Salamanca), pp.345-351.
En portugués: "Fisionomia atual do catolicismo latino-americano em vista de sua genese histórica".
En: *Fé cristã e transformação social na América Latina,* Vozes, (Petrópolis) 1977, pp. 303-308.
58. 1973
"La función práctico-política de la filosofía". Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía de la Univesidad Nacional de Cuyo el 3 de octubre de 1973, comentando el atentado de que fue objeto.
En: *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, Extenporáneos (México) 1977, pp. 139-149.

Reed. en: *Historia de la filosofía Latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro 41) pp. 97-111.
59. 1973
Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América Latina". Exposición efectuada el3 de enero de 1973 en Quito ante la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.
En: *Para una historia de la Iglesia en América Latina, I Encuentro de CEHILA* (Quito) 1973; Nova Terra, (Barcelona), 1975, pp. 23-40.
Reed. en: *Panorama de la Teología latinoamericana II*, Sígueme, (Salamanca) 1975, pp. 63-82.
En: Desintegración de la cristiandad colonial y liberación, (libro 11), pp.91-104.
En portugués: "Reflexos sobre a metodologia para urna história da Igreja na América Latina".
En: Caminhos de Libertação Latino-Americana, t. II; pp. 41-56.
60. 1973
" Alienación y liberación de la mujer en la Iglesia. (Un tema de erótica teologal)". Conferencia dictada en CIDOC (Cuernavaca, México), el 28 de junio de 1973.
En: *Caminos de liberación latinoamericana*, t. II, pp. 113-134.
En portugués: " Alianação e libertação da mulher na Igreja. (Um tema da erótica teologal)".
En: *Virada do século na América Latina*, EDUC-Paulinas, Sio Paulo, 1984, pp.91-116.
En: Caminhos de Libertação Latino-Americana, t. III, pp. 103-122.
61. 1973
"Un discurso de liberación". Conferencia dada en la "Semana Teológica" de San Miguel (Buenos Aires), en 1973.
En portugués: "Um discurso de libertação".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. IV, pp. 198-224.
62. 1974
"Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular". Conferencia dictada en la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, el 6 de agosto de 1973.
En: *Stromata* (Buenos Aires) 30 pp. 93-123.
En: *Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina*, Bonum (Buenos Aires) 1974, pp. 43-73.
Reed. en: *La pedagógica Latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 3ª ed.1991, pp. 107-141.

63. 1974
"Una liberazione non importada. lntervista a E.D. sulla teologia della liberazione".
En: *Il Regno* (Bologna) 16, pp. 378-381.
¡4. 1974
"Hacia una metodología de la liberación femenina latinoamericana". Conferencia dictada en Panamá en 1973 en el Encuentro DICAL.
En: *CIDAL* (México) 1, pp. 23-32.
65. 1974
"Las Casas, Bartolomé de".
En: *Encyclopaedia Britannica*, t. X (Chicago), pp. 684- 686.
Reed. en forma completa en el original español como: "Bartolomé de Las Casas (1474-1566). En el quinto centenario de su nacimiento".
En: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, (libro 11), pp. 139-145.
En portugués: "Bartolomeu de las Casas (1474-1566). No quinto centenario de seu nascimento".
En; *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. II, pp. 135-143.
66. 1974
"Fray Bartolomé de las Casas. Profeta crítico del imperialismo europeo". Ponencia presentada en el XLI Congreso Internacional de Americanistas (México) 1974.
En: *Contacto* (México) 5, pp. 27-33.
Reed. como: "Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica al imperialismo europeo".
En: *Bartolomé de Las Casas (1474-1974) e historia de la Iglesia en América Latina. II Encuentro Latinoamerica de CEHILA*, en Chiapas (México) (1974); Nova Terra (Barcelona) (1976), pp. 11-17.
Reed. en: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. (libro 11), pp. 146-150.
En portugués: "Núcleo simbólico lascasiano como crítica profética ao imperialismo europeu".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. II, pp. 145-150.
67. 1974
"Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto".
En: *Víspera* (Montevideo) 34, pp. 24-29.
Reed. en: *Concilium 96* (1974), pp. 338-341.
En: *Caminos de liberación latinoamericana*, t. II, pp. 195-221.
En: francés: "Domination-libération: pour un discours thélogique original".

En: *Concilium 96*, pp. 33-53.
En: alemán: "Herrschaft-Befreiung. Ein veraenderter theologischer Diskurs".
En: *Concilium 96*, pp. 396-408.
En: italiano: "Dominazione-liberazione: un discorso teologico diverso".
En: *Concilium 96*, pp. 46-72.
En: holandés: "Overheersing-bevrijding Een andere theologische beschouwing".
En: *Concilium 96*, pp. 31-54.
En: portugués: "Dominação-libertação: um discurso teológico diferente".
En: Concilium 96, pp. 714- 734.
En: Carminhos de Libertação Latino-Americana, t. IV, pp. 11-29.
En: inglés: "Oomination-liberation: a new approach".
En: Concilium 96, pp. 34-56.
68. 1974
" Algunas reflexiones sobre las condiciones históricas del ejercicio concreto de los Ministerios en la Iglesia en América Latina (1492-1974)".
En: *Ministerios eclesiales en América Latina*, Secretariado General del CELAM (Bogotá), pp. 121-152.
En: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, (libro 11), pp. 169-190.
En portugués: " Algunas reflexões sobre as condições históricas do exercicio concreto dos Ministérios da Igreja na América Latina (1492-1974)".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. II, pp. 183-207.
69. 1974
"Interpretación latinoamericana de la filosofía imperial de Hegel".
En: *Latinoamérica* (Río Cuarto) 5-6, pp. 31-48.
Reed. en: *Logos* (México) 15 (1977), pp. 79-102.
70. 1975
"La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica". Conferencia presentada en el Coloquio de Filosofía Mexicana, Morelia, agosto de 1975.
En: *Revista de Filosofía latinoamericana* (Buenos Aires)1 pp. 217-222.
Reed. en: *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, (México) (1976), pp. 55-63.
En: *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?*, El Buho, (Bogotá) 1981, pp. 123-130.
Reed. en: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro 27) pp. 47-56.
71. 1975
"Elementos para una filosofía de la política latinoamericana".
En: *Revista de Filosofía latinoamericana* (Buenos Aires) 1, pp.60-80.

72. 1975
"En Detroit". Conferencia dada en I Encuentro de EATWOT.
En portugués: "Em Detroit".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. IV, pp. 258-278.
73. 1975
"La erótica latinoamericana".
En: *Revista de la Universidad Católica* (Buenos Aires) 9, pp. 63-87.
74. 1975
"Hipótesis para una historia de la teología en América latina".
En: *Christus* (México) 479, pp. 8-12 (resumen).
Reed. como: "Sobre la historia de la teología en América Latina".
En: *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1975, pp. 19-68.
En: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, (libro 11), pp. 105-138.
En: *Para una historia de la evangelización en América Latina. III Encuentro Latinoamericano de CEHILA* (Santo Domingo) (1975); Nova Terra (Barcelona) 1977; 2ª ed. 1985, pp. 271- 319.
En: *Lectura Teológica del Tiempo Latinoamericano*, Seminario Bíblico Latinoamericano, 1979, pp. 149-194.
Actualizado en: *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, CEHILA- DEI (San José) (1981), pp. 401-452.
En portugués: "Hipótese para urna história da teologia na América Latina (1492-1980)".
En: *História da teologia na America Latina*, Paulinos (São Paulo) 1981, pp. 165- 196.
En inglés: " A Hypothesis for a History of Theology in Latin America".
En: *A History of the Churc in Latin American*, (libro 2), pp. 306-342.
(Appendix II).
75. 1975
"Hacia una pedagogía de la cultura popular. Eticidad y moralidad de la conducta cultural".
En: *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Fernando García Cambeiro (Buenos Aires), pp. 141-180.
76. 1975
"La 'base' en la teología de la liberación. Pespectiva latinoamericana".
En: *Concilium 104*, pp. 76-89.
En francés: "La base dans la theologie de la libération perspective latino-americaine".
En: *Concilium 104*, pp. 77-89.

266

En alemán: "Die Basis in der Theologie der Befreiung Lateinamerikanische Sicht".
En: *Concilium 104*, pp. 256-262.
En holandés. "De basis in de bevrijdingstheologie (Latijns amerikaans perpectief)".
En: *Concilium 103*, pp. 59-70.
En portugués: " A 'base' na teologia da liberta~ao".
En: *Concilium 103*, pp.
En: *Caminhos de Libertação Latino Americana*, t. IV, pp. 147-157.
77. 1975
"La divinización del imperio o de la filosofía de la religión de Hegel".
En: *Nuevo Mundo* (Buenos Aires) 9-10, pp. 81-101.
78. 1976
"Relaciones de Iglesia y Estado en las formaciones sociales periféricas latinoamericanas". Ponencia presentada en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, Bossey, del 19 al 25 de agosto de 1976.
En: *Christus* (México) 493, pp. 35-41.
Reed. en español como: "Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado en América Latina".
En: *Boletín CEHILA* (Bogotá) 10-11 (1977), pp. 7-14.
En alemán: "Lateinamerikas periphere Entwicklung in ihrer Bedeutung fuer die Beziehungen zwischen Kirche und Staat".
En: *Das Zeugnis der Kirche in den Staaten der Gegenwart*, Verlag Otto Lembeck (Frankfurt am Main) (1978), pp. 79-89.
En inglés: "Churc-State relations in peripheral Latin American formations".
En: *The Ecumenical review* (Geneva) 29 (1977), pp. 24-34.
Reed. en: Church and State -opening a new ecuMenical discussion, World Council of Churches (Geneva) (1978), pp. 62- 78.
En: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, pp. 157-168.
En portugués: "Relações Igreja-Estado nas formações socias periféricas Latino-Americanas".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. II, pp. 169-182.
79. 1976
"Ponencia de E.D".
En inglés: "Statement by E. D."
En: SergioTorres, John Eagleson, *Theology in the Americas*, Orbis Books (New York), pp. 287-290.
En: Sergio Torres, John Eagleson, *Teología de la Américas*, Sígueme (Salamanca) (1980), pp. 327-330.

80. 1976
" Acceso ético al Absoluto. El discurso ateo como condición de la afirmación de Dios".
En: *Christus* (México) 484, pp. 40-57.
81. 1977
"Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. Estatuto del discurso político populista". Conclusiones del Seminario sobre categorías políticas tenido en el Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1976.
En: *Ideas y Valores* (UN-Bogotá) 50, pp. 35-69.
Reed. en: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro 27) pp.261-302.
82. 1977
"Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina".
En: Rosino Gibellini, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Sígueme, (Salamanca), pp. 174-198.
En italiano: "La teologla dell'America Latina. Presupposti storico-filosofici".
En: Rosino Gibellini, *La nueva frontiera della teologia in America Latina*, Giornale di Teologia (Brescia) 91 (1975), Queriniana, pp. 273-312; 2ª edic. Ed. Quel'iniana (1991), pp. 273-312.
En inglés: "Historical and Philosophical Pressuppositions for Latin American Theology".
En: *Frontiers of Theology in Latin America*, Orbis Books (New York) (1979), pp. 184-212.
Texto reproducido como folleto en 1981 en Filipinas, pp. 34-62.
En portugués: "Pressupostos histórico-filosóficos da teología a partir da América Latina".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. IV, pp. 175-197.
83. 1977
"Religion as superstructure and infraestructure. Some provisional hypotheses". (Inédito en inglés). Conferencia dada en la Universidad de Dubrovnik (Yusgolavia), en el mes de abril de 1977.
En español: "La religión: como supraestructura y como infraestructura".
En: *Religión*, pp. 15-68.
84. 1977
"Ser extranjero. Señal de los tiempos e interpelación de la fe". Conferencia dada en el encuentro realizado en Nuevo México (Estados Unidos), en agosto de 1977.

En portugués: "Ser extrangeiro. Sinal dos tempos e interpelação da fé".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. IV, pp. 86-121.
85. 1977
"Diferenciación de los carismas".
En: *Concilium 129*, pp. 324-344.
En italiano: "Divertá tra i carismi".
En: *Concilium 129*, pp. 66-89.
En francés: "Distinction des charismes".
En: *Concilium 129*, pp. 49-68.
En portugués: "Diferenciação dos carismas".
En: *Concilium 129*, pp. 42-59.
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. IV, pp. 227-244.
En alemán: "Unterscheidung der Charismen".
En: *Concilium 129*, pp. 571-580.
En inglés: "The differentiation of Charisms".
En: *Concilium 129*, pp. 38-55.
86. 1977
"Filosofía y liberación latinoamericana".
En: *Latinoamérica* (México) 10, pp. 83-91.
87. 1977
"Introducción a la cuestión del modelo general del proceso de diseño".
En: *Modelo general del proceso del diseño*. (la. parte), UAM-Azcapotzalco (México) (1976), pp. 1-57.
En: M.L. Gutiérrez, Ed. Dussel et al., *Contra un diseño dependiente: un modelo para la autodeterminación nacional*, Edicol (México), pp. 37-75.
88. 1977
"Cuestionamiento de la situación actual del diseño y la tecnología". Con J. Sánchez de Antuñano B.
En: M.L. Gutiérrez, E. Dussel et al., *Contra un diseño dependiente: un modelo para la autodeterminación nacional*, Edicol (México), pp. 177-182.
89. 1977
"Fase del proyecto". Con M.S. de Carmona.
En: M.L. Gutiérrez, E. Dussel et al., *Contra un diseño dependiente: un modelo para la autodeternúnación nacional*, Edicol (México), pp. 177-182.

269

90. 1977
"Conversación con Enrique Dussel".
En: *Teófilo Cabestrero, Conversaciones sobre la fe*, S ígueme, (Salamanca), pp.61-82.
En inglés: " A Conversation with Enrique D. Dussel".
En: *Teófilo Cabestrero, Faith: Conversations with Contemporary Theologians*, Orbis Books, Maryknoll (New York) (1980), pp. 43-62.
91. 1977
"Fetichización ontológica del sistema".
En: *Logos* (México) 15, pp. 79-102.
92. 1977
"Coyuntura de la praxis cristiana en América Latina".
En: *Christus* (México) 504, pp. 10-24.
Reed. en: *SIC* (Caracas) 403 (1978), pp. 103, 137-141.
Reed. como: "Coyuntura de la praxis cristiana en América Latina. Hacia una división internacional del trabajo teológico".
En: *Taller de Teología* (México) 2 (1978), pp. 55-85.
En: *Misiones extranjeras* (Madrid) 45 (1978), pp. 199-216.
En: *Praxis cristiana y producción teológica*. Materiales del Encuentro de teologías celebrado en la Comunidad Teológica de México (8-10 octubre, 1977), Sígueme (Salamanca) (1979), pp. 191-238.
En inglés: " An International Division of Theological Labor".
En: *Foundations* (Arlington) 4 (1980), pp. 332-354.
93. 1978
"El 'tercerismo eclesial'. Táctica política y mecanismo ideológico".
En: *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, t. I, colección DEI-Educa, pp. 315-328.
En italiano: "La tentazione attuale della Chiesa: il 'tercerismo'".
En: *IDOC* (Roma) 6-7 (1978), pp. 125-129.
En inglés: " A Specious Alternative: the Third Way (The Present Temptation of the Churc in Latin America)".
En: *The Churh at the Crossroads*, IDOC International (Roma) (1978), pp. 92-98.
94. 1978
"Sobre el 'Documento de Consulta' para Puebla".
En: *Christus* (México) 507, pp. 54-60.
Reed. en: *Puebla/78 temores y esperanzas*, Centro de Reflexiones Teológicas (México) (1978), pp. 81-101.

95. 1978
"Discernimiento: ¿cuestión de ortodoxia u ortopraxia?"
En: *Concilium 139*, pp. 552-567.
En italiano: "Discernimiento: un problema d'ortodossia o d'ortoprassi?"
En: *Ibid*. pp. 75-93.
En holandés: "Onderscheiding: Kwestie van orthodoxie of orthopraxie?"
En: *Ibid*. pp. 46-59.
En francés: "Discernement: question d'orthodoxie ou d'orthopraxie?"
En: *Ibid*. pp. 59- 72.
En alemán: "Unterscheidung -Frage der Orthodoxie oder der Orthopraxie?"
En: *Ibid*. pp. 591-598.
En portugués: "Discernimento: questão de ortodoxia ou ortopráxis?"
En: Ibid. pp. 47-60.
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. IV, pp. 245-257.
96. 1978
"The political and ecclesial context of Liberation Theology in Latin America".
En: *The Emergent Gospel -Theology from the Underside of History*, Orbis Books (New York), pp. 175-192.
En Francés: "Contexte politique et ecclésial de la théologie de la libération en Amérique Latine".
En: *Théologies du Tiers Monde -du conformisme a I 'independance*, Harmattan (París) (1977), pp. 106-120.
En portugués: "0 contexto político e eclesial da teologia da libértação na América Latina".
En: Sergio Torres, Virgínia Fabella, *O evangelho emergente*, Edições Paulinas (São Paulo) (1982), pp. 213-232.
97. 1978
"Filosofía de la Liberación y revolución en América Latina".
En A. Cuevas, E. Dussel et al., *La filosofía y las revoluciones sociales*, Grijalbo (México), pp. 25-53.
Reed. en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (Bogotá) 14 (1983), Universidad de Santo Tomás, pp. 7-23.
Reed. en: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro 27) pp. 57-83.
98. 1979
"Culto, materialismo y liberación".
En: *Christus* (México) 508, pp. 24-30.

99. 1979
"Puebla, Juan Pablo II y la historia de la Iglesia en América latina".
En: *Boletín CEHILA* (Bogotá) 18, pp. 3-15.
100. 1979
"Urge replantear la teoría de la religión". Entrevista.
En: *Theologica Xaveriana* (Bogotá) 50, pp. 55-57.
101. 1979
"La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla".
En: *Servir* (México) 79, pp. 91-135.
Reed. con el título: "Dinámica de la opción de la Iglesia de los pobres (1968-1979)".
En: *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*, CEHILA-CODECAL (Bogotá) (1979), pp. 7-58.
En: *Encuentro de Riobamba (Mayo 1979)*, CEP (Lima) (1980), pp. 169-217.
En: *Panorama de la Teología latinoamericana*, Puebla, t. V, Sígueme (Salamanca), (1981), pp.13-61.
En alemán: "Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla".
En: *Latelnamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht (Goettingcn) (1981), pp. 71-113.
En portugués: "A Igreja latino-americana na atual conjetura (1972-1980)".
En: A Igreja que surge da base, Paulinas (São Paulo) (1982), pp. 155-185.
Reed. actualizada en español: "La Iglesia latinoamericana en la actual coyuntura (1972-1980)".
En: *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base*, Sígueme (Salamanca) (1982), pp. 93-122.
En inglés: Current Events In Latln America (1972-1980).
En: *The Challenge of Basic Christian Communities*, Orbis Books (New York) (1981), pp. 77-102.
102. 1979
"Primera Sesión".
En: *Iglesia y Estado en América latina*, Centro de Reflexiones Teológicas (México), pp. 11-20.
103. 1979
"El Reino de Dios y el pobre".
En: *Leónidas Proaño. 25 años obispo en Riobamba*, CEP (Lima), pp. 255-267.
Reed. en: *Servir* (México) 83-84 (1979), pp. 521-550.
En Inglés: "The kingdom of God and the poor".

En: *International Review of mission* (Genova) 220 (1979),
World Council of Churches, pp. 115-130.
104. 1979
"Su experiencia y su juicio sobre 'Puebla'. Con varios entrevistados.
En: *Los teólogos de la liberación en Puebla*, PPC (Madrid), pp. 131ss.
105. 1979
"Puebla, Crónica e historia". (Coautor con Felipe Espinosa).
En: *Christus* (México) 520-521, pp. 21-37.
106. 1979
"La Iglesia argentina de 1968 a 1979".
En: *Cuadernos de marcha* (México) 2, pp. 55-71.
107. 1979
"Tecnología y necesidades básicas".
En: *Tecnología y necesidades básicas*, DEI (San José).
En: *Filosofía de la Producción*, (libro 25) pp. 229-238.
108. 1979
"La cristiandad moderna ante el otro. Del indio 'rudo' al 'bon souvage'".
En: *Concilium 150*, pp. 498-506.
En alemán: "Die moderne Chritenheit vor dem 'anderen'. Vom 'ruden Indio' bis zum 'guten Wilden'".
En: *Ibid*., pp. 649-656.
En holandés: "Het moderne Christendom tegenover de ander. Van de 'oeschaafde' Indiaan tot de 'goede Wilde'".
En: *Ibid*., pp. 51-62.
En francés: "La chrétienté moderne davant celui que est autre. De l'lndien 'rudo' au 'han sauvage'".
En: *Ibid*., pp. 65-76.
En inglés: "Modern Christianity in Face of the 'Other'. From the 'Rude' Indian to the 'Noble Savage'".
En: *Concilium 130* (1979), pp. 49-59.
En portugués: “ A cristandade moderna frente ao outro. Do indio "rude" ao "bom selvagem"”.
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. II, pp. 151-160.

109. 1979
"Document: Was Sozialisten lerner sollten". Diálogo con Hildergard Lueníng.
En: *Der Papst in Mexiko*, Palmos, Düsseldorf, pp. 115-117.
110. 1979
"Condiciones de la producción e interpretación del documento de Puebla".
En: *Servir* (México) 81, pp. 267-282.
111. 1979
"Dinámica de la opción por los pobres (1962-1968)".
En: *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*, CEHILA -CODECAL (Bogotá), pp. 7-58.
112. 1980
"Desafios atuais para a teología da libertação Latino-Americana". Conferencia presentada en el IV Encuentro de la Asociación Ecuménica de los Teólogos del Tercer Mundo en São Paolo, 25 de febrero de 1980.
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. IV, pp. 279-294.
113. 1980
Un entrevistado entre otros. Bruno Schegelberger, Josef Sayer, Karl Weber.
En: *Von Medellín nach Puebla. Gespräche mit lateinamerikanischen Theologen*, Patmos, Düsseldorf, 205 p.
114. 1980
"De Sucre a Puebla (1972-1979)".
En: *Caminhos de Libertação Latino Americana*, t. I, pp. 105-129.
115. 1980
"Racismo, América latina negra y teología de la liberación".
En: *Servir* (México) 86, pp. 163-210.
En: *Misiones extranjeras* (España) (1989),112-113, pp. 447-462.
En portugués: "Racismo, América latina negra e teología da libertação (Os contornos do problema)".
En: *Caminhos de Libertação Latino America*, t. IV, pp. 122-146.
En: *Escravidão negra e Historia da Igreja na América latina e no Caribe*, CEHILA-Vozes (Petrópolis) (1987), pp. 217-237.
116. 1980
" Arte cristiano del oprimido en América Latina".

En: *Concilium 152*, pp. 163-210.
En francés: "L'art chrétien de l'opprimé en Amérique Latine. Hipothése pour caractériser une esthétique de la libération".
En: *Ibid*., pp. 55- 70.
En holandés: "Christelijke kunts van de onderdrukte in Latijns-Amerika. Hypothesen tot een esthetica van de bevrijding".
En: *Ibid*., pp. 41-52.
En alemán: "Christliche kunst des Unterdrueckten in Lateinamerika. Eine Hypothese zur Kennzeichung einer Aesthtik der Befreiung".
En: *Ibid*., pp. 106-114.
En italiano: " Arte cristiana dell'opresso in America Latina. Ipotesi per un'estetica della liberazione".
En: *Ibid*., pp. 75-93.
En inglés: "Christian Art of the Oppressed in Latin America".
En: *Concilium* 152 (1980), pp. 40-52.
En portugués: " Arte cristão do oprimido na América Latina".
Hipóteses para caracterizar urna estética da Libertação".
En: Caminhos de Libertação Latino Americana, t. IV, pp. 158-171.
Reed. en español: *Artes* (México) 10 (1989), pp. 2-13.
117. 1980
"Puebla: relaciones entre ética cristiana y economía".
En: *Concilium 160*, pp. 576-588.
En italiano: "Puebla: rapporti tra etica cristiana ed economia".
En: *Ibid*., pp. 194-212.
En francés: "Puebla: relations entre éthique chrétienne et économie".
En: *Ibid*., pp. 165-179.
En holandés: "Puebla: relaties tussen christelijke ethiek en economie".
En: *Ibid*., pp. 112-122.
En alemán: "Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik und Wirtschaft".
En: *Ibid*., pp. 740-748.
118. 1980
"Philosophy and Praxis. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation".
En: John B. Brough et al., *Philosophical Knowledge*, Cath. Univ. of America (Washington), pp. 108-118.
En español en: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro 27) pp.21-45.
En portugués: "Filosofía e praxis. Tese provisória para urna filosofía da libertação".
En: *Filosofía da libertação na América Latina*, pp. 239-257.

119. 1980
"¿Tomismo y metafísica en América Latina?".
En: *Ponencias*, t. I, I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, junio 15-21, USTA (Bogotá), pp. 219-235.
120. 1981
"Las reducciones: un modelo evangelizatorio y un control hegémonico".
En: *Christus* (México) 551, pp. 19-23.
En portugués: " As reduções: um modelo de evangelização e um control hegemonico".
En: *Das reduções latino-americanas ás lutas indígenas atuais*,
Paulinas (São Paulo) (1982), pp. 10-21.
121. 1981
"Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente".
En: *Concilium 164,* pp. 80-89.
En holandés: "De verbreiding van de christenheid, de crisis en de situatie van dit moment".
En: *Ibid*., pp. 52-59.
En alemán: "Die Ausbreitung der Christenheit und ihre heutige Krise".
En: *Ibid*., pp. 307-316.
En francés: "E)¡pansion de la chrétienté, sa crise et l'époque actualle".
En: *Ibid*., pp. 77-87.
En italiano: "Espansione della cristianitá, sua crisi e momento presente".
En: *Ibid*., pp. 87-98.
En portugués: "Expansão da cristandade, sua crise e o momento presente".
En inglés: "The expansion of Christendom, its Crisis and the Present Moment".
En: *Ibid*., 144, pp. 44-50
122. 1981
"Los cristianos después de Puebla: ALAI entrevista a Enrique Dussel".
En: *Boletin de l'Agence Latino-americain d'information-ALAIN* (Montreal) 5 (1981), pp. 171-172, 170.
123. 1981
"¿Puede legitimarse 'una' ética ante la 'pluralidad' histórica de las morales?".
En: *Concilium 170*, pp. 515-525.
Reed. en: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (libro 27) pp.117-132.
En: *Revista de Historia de las Ideas* (Quito) 4, 2ª época, (1983), pp. 225-236.
En holandés: "Kan men 'een' etihiek legitimieren tegenover de historiche 'pluraliteit' van moraalsystemen?"

276

En *Concilium*, pp. 64- 72.
En francés: "Une ethique unique peut-elle se légitimier devant la 'pluralitá' des morales?"
En *Ibid*., pp. 95-106.
En alemán: "Laesst sich 'eine' Ethik angesichts der geschichtlichen 'Vielheit' der Moralen legitimieren?"
En *Ibid*., pp. 807-813.
En italiano: "Puó legittimarsi 'una' etica de fronte alla 'pluralita' storica delle morali?"
En: *Ibid*., pp. 102-115.
En portugués: "Pode se ligitimar 'uma' etica frente a 'pluralidade' histórica das morais?"
En inglés: "One Ethic and Many Moralities?"
En *Ibid*., 150 (1981), pp. 54-61.

124. 1981
"Eticidad de la existencia y moralidad de la praxis latinoamericana".
En: *Temas de Etica latinoamericana*, El Buho (Bogotá), pp. 101-122.

125. 1982
"Derechos básicos, capitalismo y liberación".
En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (Bogotá) 10, pp. 14-21.
Reed. en: *Praxis latinoamericana y fi1osofía de la liberación* (libro 27), pp.143-157.
En inglés: "Basic Rights, Capitalism and Liberation".
En: *Human Rigths. Abstracts of Papers from the Tenth Interamerican Congress of Philosophy*, Tenth lnteramerican Congress of Philosophy 18-23 Octubre 1981, Florida State University (Tallahassee) 1982, p 33.

126. 1982
"Hacia una teología de 'pan y trabajo'".
En: *Experiencia latinoamericana de formación en la vida religiosa mercedaria*, Gubani (México) (1982), pp.141-154.

127. 1982
"Informe sobre la situación en América Latina".
En: *Concilium 171*, pp. 88-95.
En francés: "Un rapport sur la situation en Amérique Latine".
En *Ibid*., pp. 89-97.
En holandés: "Een verslag over de situatie in Latijns-Amerika".
En: *Ibid*. , pp. 63-69.
En alemán: "Ein Breicht ueber die Lage in Lateinamerika".
En: *Ibid*., pp.49-54.

277

En italiano: "La situazione en America Latina".
En *Ibid*., pp. 104-114.
En portugués: "Informe sobre a situação na América Latina".
En inglés: "A report on the Situation in Latin America".
En *Ibid*., 151, pp. 54-60.
128. 1982
"Pensée analectique en philosophie de la libération. Introduction méthodologique".
En: *Analogie et Dialectique*, Labor et Fides (Geneve), pp. 93-120.
129. 1982
"Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina".
En: *Cristianismo y Sociedad* (México) 74, pp. 19-36.
En italiano: "Incontro di cristiani e marxisti in America Latina".
En: *IDOC internazionale* (Roma) 8-9 (1983), pp. 5-21.
En inglés: "Christian and marxists in Latin America".
Síntesis publicada por *Newletter fron CAREE*, Boletín 24, 1984.
130. 1982
"Orígenes del episcopado".
En: *Servir* (México) 99, pp. 393-415.
131. 1982
"El martirio en América Latina. Palabras preliminares".
En: *El martirio en América Latina*, Misiones Culturales de B.C., A.C. (México), pp. 3-7.
132. 1982
"Etica de la liberación".
En: *Iglesia Viva* (Valencia) 102, pp. 591-599.
133. 1982
"Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina".
En: *Ponencias*, II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (julio 11-16) , Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, pp. 405-436.
En: *Perspectivas de la Filosofía*, III Simposio de Filosofía Contemporánea, UAM-I (México) (1990), pp. 229-270.
Reed. En: *Historia de la filosofía Latinoamericana y filosofía de la liberación*, (Libro 41) pp. 13-54.

134. 1982
"Sobre la juventud de Marx. A propósito de una traducción reciente".
En: *Dialéctica* (Puebla) 12, pp. 219-239.
Reed. en: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro 27) pp. 159-183.
135. 1982
"Marx ¿ateo? La religión en el joven Marx (1835-1849)".
En: *Los Universitarios* (México) 205, pp. 25-31.
Reed. En: *Reflexão* (Campinas) 29 (1984), pp. 11-30.
En: *Marxistas y cristianos*, Colección Extensión Universitaria 3, UAP (1985), pp.179-212.
136. 1982
"Historia de la Iglesia en América Latina: una interpretación".
En: *Revista de Historia* (São Paulo) 115 (1983), pp. 61-87.
En: *Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia Latinoamericana (1492-1945)*, Adam Anderle, Szeged (Hungría) (1989), t.I, pp. 1-30.
En italiano: "Periodizzazione di una storia della chiessa in America Latina".
En: *Cristianesimo nella Storia* (Bologna) 2 (1982), pp. 253-286.
En alemán: "Die Geschiche der Kirche in Lateinamerika : Eine Interpretation".
En: *Theologische Zeitschrift* (Basel) 38 (1982), pp. 367-398.
En inglés: "The History of the Church in Latin America: An Interpretation".
En: *Church History in an Ecumenical Perspective*, Bern (1982), pp. 29-50.
Reed. en: *The History of the Church in Latin America: An Interpretation*, MAC (San Antonio T X) (1974),67 p.
Reed. en: *Historia, religión y sociedad en la historia latinoamericana 1492-1945,* t. I, Szeged, (Hungría) (1989), pp. 1-29.
En ruso en: *Latino América* 5 (1989), pp. 51-58, y en *Ibid*., 6 (1989), pp.56-67.
137. 1982
"El pan de la celebración, signo comunitario de justicia".
En: *Concilium 172* (1982), pp. 236-249.
En italiano: "II pane del1a celebrazione liturgica: segno comunitario de giustizia".
En: *Ibid*., pp. 102-116.
En portugués: "0 pão da celebração: signo comunitário de justica".
En: *Ibid.*, pp. 76-88.
En francés: "Le pain de la célébration: signe communautaire de justice".
En: *Ibid*., pp. 89-101.

279

Reed. en francés con el título: "La rencontre de l'Occidenlt chrétien et de 1'Amerique Latine (A propost de la conversación de Bartolomé de las Casas)"
En: *Theologie et choc des cultures*. Colloque de l'Institut Catholique de Paris.
Les Editions du Cerf (Paris) (1984), pp. I09-I25.
En holandés: "Het brood van de viering: gemeenschapsteken van gerechtigheid".
En: *Concilium*., pp. 65- 74.
En alemán: "Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit".
En: *Ibid*., pp. 120-129.
En inglés: "The Bread of the Eucharistic Celebration as a Sign of Justice in the Community".
En: *Ibid*., 152, pp. 56-65.
Reed. como: Hacia una teología de la producción" .
En: *Boletin de l'Agence Latino-americain d'Information -ALAI* (Montreal)
5 (1981) 16, pp. 188-191; y en *Ibid*. 5 (1981) 17, 199-200.
138. 1983
"La Iglesia en Nicaragua (1979- 1983)".
En: *Puebla* (Petrópolis) 22, pp. 20-39.
En portugués: "História da Igreja na Nicarágua (1979-1983)".
En: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. I, pp. 131-150.
139. 1983
"El pueblo de El Salvador: un Job comunitario. Reflexión teológica a partir de testimonios".
En: *Concilium 189*, pp. 416-417.
En francés: "Le peuple du Salvador: un Job communautaire. Réflexion theologique a partir de témoignages".
En: *Ibid*., pp. 99-110.
En holandés: "Het volk van El Salvador: een gemeenschappelijke Job. (Theologische reflexie uitgaande van ervarigen)".
En: *Ibid*., pp. 68- 76.
En italiano: " Il popolo del Salvador: un Giobbe comunitario. Riflessione teologica sulla base di testimonianze".
En *Ibid*., pp. 107-119.
En alemán: "Das Volk von El Salvador: ein kollektiver Ijob. Von persoenlichen Zeugnissen ausgehende theologische Reflexion".
En: *Ibid*., pp. 716-722.
En portugués: "O povo de El Salvador: Um Jó comunitário. Reflexão teológica a partir de testemunhos".

En inglés: "The People of El Salvador: the comunal sufferings of Job. A theological reflection based on documentary evidence".
En. *Ibid*. 189, pp. 61-68.
140. 1983
"Ekklesiologie der christlichen Gemeinschaften des Volkes" (Einführung).
En: *Herausgefordert durch die Armen*. Dokumente der Oekumenischen Vereinigung von Dritte-Welt- Theologen 1976-983, Herder, Freiburg-Basel-Wien, pp. 79-84.
141. 1983
"El imperialismo en Centroamérica".
En: *Hacia una Iglesia renovada por la práctica de la solidaridad*, (Torino), pp. 52-56.
En italiano: "L'imperialismo in America Centrale. Analisi teologica e sviluppi storici".
En: *Tempi di fraternitá* (Torino) 6 (1983), pp. 6- 7.
142. 1983
"Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre la filosofía de la liberación".
En: Reflexão (Campinas) 26, pp.15-24.
Reed. en: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro 27), pp.85-98.
143. 1983
" A Theology for the Oppresor".
En: *Catholic Agitator* (Los Angeles) 5, pp. 4-5.
144.
145. 1984
"Os cristaõs e o socialismo em Cuba e Nicaragua".
En: Pablo Richard, E. Dussel el al., *Virada do século na América Latina*, EDUC-Paulinas (São Paulo), pp. 33-66.
146. 1984
" ¿Teologías de la 'periferia' y del 'centro', encuentro o confrontación?".
En: *Concilium* 191, pp. 141-154.
En italiano: "¿Teologie 'periferiche' e 'centro', incontro o confronto?"
En: *Ibid*., pp.159-173.
En holandés: "Theologie van de 'periferie' en van het 'centrum'.
Ontmoeting of controntatie?"

281

En: *Ibid*., pp. 100-112.
En francés: "Theologie de la 'Péripherie' et du 'Centre' Rencontre ou confrontation?".
En: *Ibid*., pp. 143-158.
En alemán: "Theogien der 'Peripherie' und des 'Zentrums': Begegnung oder Konfrontation?".
En: *Ibid*., pp. 77-85.
En portugués: "Teologias da 'periferia' e do 'centro' .Encontro ou confrontação?".
En inglés: "Theologies of the 'Periphery' and the 'Centre': Encounter or Confrontation?".
En: *Ibid*., 171, pp. 87-97.
Reed. en: *Voices from the Third World* (Colombo) X (1987) I, pp. 50-63.
147. 1984
"Etica de la liberación. Hipótesis fundamentales".
En: *Concilium 192*, pp. 249-262.
En italiano: "L'ética della liberazione. lpotesi fondamentali".
En: *Ibid*., pp. 103-119.
En francés: "Etique de la libération. Hypothèses fondamentales".
En: *Ibid*., pp. 91-104.
En holandés: "Bevrijdingsethiek. Grondypothesen".
En: *Ibid*., pp. 68- 79.
En alemán: "Befreiungsethik-Grundlegende Hypothesen".
En: *Ibid*., pp. 133-141.
En portugués: "Etica da libertação. Hipóteses fundamentais".
En: *Ibid*. , pp.
En inglés: "An Ethice of Liberation: Fundamental Hypotheses".
En: *Ibid*. 172, pp. 54-63.
Reed. en: *Etica comunitaria,* (libro35), pp. 249-264.
148. 1984
"La tecnología en el pensamiento de Marx".
En: *Dialéctica* (Puebla) 14-15 (diciembre 1983- marzo 1984), pp. 31-49, (publicación parcial).
Reed. con el título: "Estudio preliminar al 'Cuaderno tecnológico-histótico' (1851) de Marx".
En: *Filosofía de la producción*, (libro 25), pp.115-187.
Reed. en: *Carlos Marx, Cuaderno Tecnológico-Histórico* (Extractos de la lectura del Cuaderno XVII, B 56, Londres 1851), UAP, (Puebla) (1985), pp. 9-78.

149. 1984
"Del descubrimiento al desescubrimiento. Hacia un desagravio histórico".
En: *Semanario de El Día* (México) 1171 (9 Diciembre), pp. 4-7.
En: *Iglesias* (México), 46, pp. 11-15.
Reed. en: *Concordia* (Frankfurt) 10 (1986), pp. 109-116.
En: M. Benedetti et al., *Nuestra América contra el V Centenario, Emancipación e identidad de América Latina*, 2ª edición, Editorial GEBARA (1989), pp. 73-88.
En *Reflexão* (Campinas) 34 (1986), pp. 5-15.
En portugués: "Do descobrimento ao desemcobrimento".
En: *Queimada e Semeadura. Da conquista espiritual ao desecobrimento de uma nova evangelização*, Vozes (Petrópolis) (1988), pp. 109-118.
En italiano: "Dalla scorpeta al dis-occultamento. Verso un risarcimento storico".
En: *Emergenze* (Roma) 2-3 (1988), pp. 24-29.
En otra versión castellana: "Otra visión del descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico".
En: Cuadernos Americanos (México) Nueva Epoca, 3 (1988) 9, pp.34-41.
En: Heinz Dieterich Steffan (ed.), *Nuestra América frente al V Centenenario. Emancipación e Identidad de América Latina: 1492-1992,* Joaquín Mortiz-Planeta (México) (1989), pp. 60-74.
Con modificaciones: " ¿Descubrimiento o invasión de América?". Visión histórico- teológica".
En: *Concilium 220* (1988), pp. 481-488.
En inglés: "Was América Discovered or Invaded?"
En: *Concilium 200* (1988), pp. 126-134.
En francés: :Decouverte ou invasion de I' Amérique? Vision historico-thélogique".
En: *Concilium 220* (1988), pp. 147-155.
En alemán: "Entdeckung oder Invasion Amerikas? Eine historisch-theologische Betrachtung".
En: *Concilium 220* (1988), pp. 510-514.
En holandés: "Ontdekking of invasie van Amerika? Een historisch- theologische visie".
En: *Concilium 220* (1988), pp. 103-109.
En italiano: "Scoperta o invasione dell'América? Una riflessione storico-teologica".
En: *Concilium 6* (1988), pp. 159-168.
Reed. en: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro41)pp.125-135.
150. 1984
"Criterios generales y periodificación de una historia de la Iglesia en América Latina".

283

En: *Cristianismo y Sociedad* (México) 82, 7-24.
En portugués: "Hipóteses fundarnentais da história geral da Igreja na América Latina".
En: *Para uma Historia da Igreja na América Latina. O debete metodológico*.
Vozes (Petrópolis) (1986), pp. 49-74.
En italiano: "Ipotesi fondamentali della storia generale della chiesa in America Latina".
En: *“500 Anni della "scoperta-conquista" dell'America 1492-1992”*.
151. 1984
"Populos Dei in populo pauperum. Del Vaticano II a Medellín y Puebla".
En *Concilium 196*; pp. 371-382.
En holandés: "Populos Dei in populo pauperum. (Vaticanum II naar Medellín en Puebla)".
En *Ibid*., pp. 44-54.
En francés: "Populus Dei in populo pauperum. De Vatican II á Medellín et Puebla".
En *Ibid*., pp. 61- 74.
En alemán: "Populos Dei in populo pauperum .Von zweinten Vatikanum zu Medellín und Puebla".
En: *Ibid*., pp. 469-476.
En portugués: "Populos Dei in populo pauperum. Do Vaticano II a Medellín e Puebla".
En inglés: "Populus Dei in Populo Pauperum: From Vatican II to Medellín and Puebla".
En *Ibid*., 176, pp. 35-44.
152. 1984
"Die Kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien". (Con I. Meir).
En: Elmar Klinger-Rolf Zerfab, *Die Basisgemeinden- ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*, Echter Verlag (Wuerzburg), pp. 11-31.
153. 1984
"Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo."
En: *Cristianismo y Sociedad*, (México) 80, pp. 9-45.
Reed. en: *Ponencias*, III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA (Bogotá) (1985), pp. 63-108.
En: *Latinoamérica*. Anuario Estudios Latinoamericanos (México) 17 (1985), pp.77-127.
154. 1985
"La exterioridad en el discurso crítico de Marx".
En: *Reflexão* (Campinas) 33, pp. 24-31.

155. 1985
"Sobre la Teología de la Liberación".
En: *Le Monde Diplomatique* (México) 73 (enero), pp. 27 y 30.
156. 1985
" ¿Existen dos morales en Argentina?".
En: *Iglesias* (México) 14 (febrero), pp.14-15.
En: *Cristianismo y Sociedad* (México) 83 (1985), pp. 87-90.
En: *Alternativa Latinoamericana* (Mendoza) 2-3 (1985), pp. 72- 73.
Bajo el título: "La obediencia debida".
En: *El Periodista* (Buenos Aires) 112 (31 octubre- 6 noviembre 1984), p.10.
Reed. en: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro 41) pp.137-142.
157. 1985
"El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general de la religión".
En: *Christus* (México) 582-585, pp. 35-44, 67-77, 50-63.
Reed. en: *Cristianismo y Sociedad* (México) 85 (1985), pp. 7-59.
En francés, solamente la primera parte del artículo en español:
"Le théme de la religion dans l'oeuvre de Marx".
En: *Social Compass* (Bruselas), 2-3 (1988), pp. 175-196.
158. 1985
"La cuestión popular".
En: *Cristianismo y Sociedad* (México) 84, pp. 81-90.
159. 1985
"Monseñor Romero murió bajo el poder del imperio, como Jesús. Como Jesús, eucaristía para su pueblo".
En: *Desde la causa de los pobres, hacia la construcción del Reino*, Comité Cristiano Mons. Romero (México), pp. 11-19.
160. 1985
"Teología por el pueblo".
En: *Iglesias* (México) 19 (julio), pp. 28-30.
En inglés: "Theology by the People".
En: *Ministerial Formation* (Geneva) 31 (1985), pp. 4-9.
Reed. inglesa como: "Towards a clarification of terms".

285

En: *Theology by the People, Reflections on doin Tehology in Community*, WCC (Geneva) (1986), pp. 27-32.
Síntesis en español: "Teología por el pueblo".
En: *Sucede en la Iglesia* (Guayaquil) 63 (agosto), pp. 4-5.
En: *Amanecer*, (Managua) 54 (enero-febrero 1988), pp. 18-20.

161. 1985
"Enrique Dussel". Testimonio en el V Congreso de Teología en Madrid, 1985.
En: *Misión Abierta* (Madrid) 5-6 (noviembre), pp. 219-220.

162. 1985
"Um 'espirito' triste e negativo".
En: *O Vaticano II e a Igreja latino-americana*, Edições Paulinas, (São Paulo), pp. 57-58.

163. 1985
"Si amas la vida busca la paz. Reflexiones teológicas sobre la paz desde América Latina".
En: *WSCF* dossier (Geneva) 3, pp. 1-20.
En inglés: "If one Loves Life, Search for Peace".
En: *Towards a Tehology of Peace*, 2nd. International Budapest Seminar (Budapest), pp. 212-231.

164. 1985
"Historia y praxis (ortopraxia y objetividad)".
En: *Teoría*. Anuario de Filosofía 1981-1987 (México) 2, pp. 301-316.
En: *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, (libro 27), pp. 307-329.
En francés: "Histoire et praxis (orthopraxie et objectivité).
En: *A la recherche du sens /In Search of Meaning*, Revue de L'Université d' Ottawa (Ottawa) 55 (octobre-décembre 1985), pp. 147-161.

165. 1985
"The Need for Creative, Historical, Concrets, Committed, Assistematic, Prophetic, Anguished Thought".
En: *Voices from the Third World* (Colombo) 4, Vol. VIII, pp. 116-121.

166. 1985
"Semejanzas de estructuras en la Lógica de Hegel y El Capital de Marx".
En: Reflexão (Campinas) 32 (mayo-agosto), pp. 12-23.
Reed. en: *Investigación Humanística* (México) II (1987) 3, pp. 27-42.

286

Reed. en: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro 41) pp. 187-203.
167.1985
"Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina".
En: *Curso de Historia de la Iglesia en América Latina*. (Junio-julio de 1985), CEPROLAI-CEHILA (La Paz), PP. 7-23.
168. 1986
"Cuatro temas en torno a la teología y economía".
En: *Cristianismo y Sociedad* (México) 87, pp. 67-91. (Este es el cap.II). "Etica del trabajo", de *Etica Comunitaria*, (libro 35), pp. 127-148.
169. 1986
"Polos problemáticos na História da Igreja na América Latina".
En: *Para uma História da Igreja na América latina. O debate metodológico*, CEHILA- Vozes (Petrópolis), pp. 139-143.
170. 1986
"Religiosidad popular latinoamericana. Hipótesis fundamentales".
En: *Lateinamerika* (Rostock).
En: *Cristianismo y Sociedad* (México) 88, pp. 103-112.
En: Frans Damen /Esteban Judd Zanon (eds.), *Cristo Crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular*, ABYA-YALA (Ecuador), 1992, pp. 31-45.
Reed. como: "Hipótesis fundamentales".
En: Karl Kohut/Albert Meyers (eds), *Religiosidad popular en América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstatt, Vervuet Verlag (Frankfurt) (1988), pp. 13-25.
Reed. en: *Concilium 206* (Julio 1986), pp. 99-113.
En italiano: "Religiositá popolare come oppresione e como liberazione. Ipotesi sulla sua storia e sul presente in America Latina".
En: *Ibid*., pp. 112-128.
En holandés: "Volksreligiositeit als onderdrukking en bevrijding. Hypotesen rond de geschiedenis en situatie en Latijns-Amerika".
En: *Ibid*., pp.72-81.
En francés: "La religion populaire, oppression et liberation.
Hypoteses sur son histoire et son présent en Amerique Latine".
En: *Ibid*., 206, pp. 105-119.
En alemán: "Volksrelogiositaet als Unterdruckung und als Befreiung. Hypothesen zu iher Geschichte und Gegenwart in Lateinamerika".

287

En: *Ibid*., 206, pp. 292-300.
En inglés: "Popular Religion as Oppression and Liberation: Hypotheses on its Past and its Present in Latin America".
En: *Ibid*., 186, pp. 82-94.
En: Tissa Balasuriya, *A Rainbow in an Unjust World*, Voices from the Third World, XV-2 (december) (1992), Sri Lanka, pp. 151-168.
Reed. en alemán: "Volksreligiosotaet in Lateinarnerika. Grundlegende Hypothesen".
En: *Neue Zeitschrift fur Missionswissenchaft* (Freiburg) 42 (1986) I, pp. 1-12.
En: Verbum SVD (Roma), 27 (1986), pp. 21-34.
Reed. en italiano: "Ipotesi fondamentali della Storia generale della Chiesa in America Latina".
En: *CEDOR 500 anni della "Scoperta-Conquista" dell'America 1492-1992* (Roma) 2 (1989), pp. 5-14.
171. 1986
"¿Hay una Teología de la Liberación en Africa y Asia?".
En: *Iglesias* (México), 27 (marzo), pp. 28-33.
Reed. en: *Nueva Sociedad* (Caracas) 86 (noviembre-diciembre 1986), pp. 141-150.
En portugués: "Há theologia da libertação na Africa e Asia?".
En: *Tempo e presença* (Río de Janeiro) 211 (agosto 1986), pp. 32-36.
En francés: "Existe-t-il une Thélogie de la Libération en Afrique et en Asie?"
En: *Recherches de Science Religieuse* (París) 2 (abril-junio 1986), pp. 165-178.
172. 1986
"Cultura nacional, popular, revolucionaria".
En*: Casa de las Américas* (La Habana) XXVI (marzo-junio) 155- 156, pp. 68-73.
173. 1986
"Filosofía de la Liberación".
Extracto publicado por *Ediciones Populares 21*, UNAM (México), 25 p.
174. 1986
"Flujo y reflujo del evangelio. Cuando evangelizados se tornan evangelizadores".
En: *Concilium* 207, pp. 265-275.
En inglés: "The Ebb and Elow of the Gospel. When the Evangelized Poor become Evangelizers".
En: *Ibid*.,187, pp. 91-100.
Reed. en: *Voices from the Third World* (Colombo) X (dic. 1987) 4, pp. 31-40.
En francés: "Flux et reflux de I'évangile (Quand les pauvres évangélisés deviennent évangélisateurs)".

En: *Concilium 207*, pp. 107-118.
En holandés: "Het stromen en terugstromen van het evangelie (wanneer de geevangeliseerde armen zelfbrengers van het evangelie worden).
En: *Ibid*., pp. 79-88.
En alemán: "Die Gezeiten des Evangeliums. Wenn die evangelisierten Armen zu Evangelisatoren werden".
En: *Ibid*., pp. 382-388.
Reed. en: *Impulse der Befreiungs' theologie fur Europa. Ein Lesebuch*, Kaiser-Gruenewald (Muenchen-Mainz) (1988), pp. 159-171.
En portugués: "Fluxo e refluxo do evangélio. Quando os evangelizados se tornam evangelizadores".
En: *Concilium 207*, pp.
Reed. en inglés en: *International Review of Mission* (Geneva) LXXVI, 301 (enero 1987) pp. 48-56.
En: *Voices from the Third World*, (Colombo) 4 (1987), pp. 31-48.
175. 1986
"[Entrevista con] Enrique Dussel. México, febrero de 1986".
En: Elsa Tamez (comp.), *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, DEI (San José), pp. 71-80.
176. 1986
"¿Teología del laicado? Realidad o mistificación".
En: *Iglesias* (México) 36 (dic), pp. 8-11.
Reed. en: *Diálogo Social* (Panamá) 195 (nov.-dic. 1986), pp. 17-20.
En: *SIC* (Caracas) 491 (en. 1987), pp. 5-7.
En italiano: "Laici? No, popolo di Dio, Teologia del Laicato?"
En: *SIAL* (Verona), 11 (1987), pp. 9-13.
Reed. en: *Betlemme*. Missione sviluppo pace. (Lugano) 12 (1987), pp. 18-19.
En portugués: "Teología do 'laicado'? (Realidade ou mistificação)".
En: *Revista Eclesiástica Brasileira* (petrópolis) 47 (Jun. 1987), pp. 378-385.
Reed. en: *Os Caminhos do povo de Deus* (Relatorios dos 1o e 2o. encontro de leigos), Articulação dos leigos do Ceará (Fortaleza) (1987), pp. 19-27.
En francés: "Theologie du 'laicat'? (réalite ou mystification)".
En: *Notes et documents* (París) 15/16 (jul.-dic.1986), pp. 59-66.
177. 1986
"Reportaje a Enrique Dussel. Los pobres son sujetos de la historia".
En: *Tiempo Latinoamericano* (Córdoba) IV, 27 (oct.) pp. 8-9.

178. 1986
"La Iglesia ante los regímenes de seguridad y la revolución centroamericana".
En: *Le Monde Diplomatique en Español* (México) (sep. -oct.), p. 6.
179. 1986
"La política del Papa para con América Latina, vista por un teólogo de la liberación: Enrique Dussel. [Entrevista de] Andrea Girón.
En: *Iglesias* (México) 111,30 (jun.), pp. 19-24.
180. 1986
"Lucha de clases, violencia y revolución".
En: *Encuentro de cristianos comprometidos en las luchas populares* (Guadalajara), pp. 98-108.
Reed. del cap. 16 de: *Etica Comunitaria*, pp. 184-194.
181. 1986
"Concepto de la renta de la tierra de Marx en los Manuscritos de 1861-1863".
En: *Criticas de la economía política* (México), 30, pp. 7-38.
182. 1986
"Interview whit Enrique Dussel. Latin America was Evangelized only trough a Miracle".
En: *Latinoamerica Press* (Lima) 18,43, 5ff.
183. 1987
"El factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano".
En: *Cristianismo y Sociedad* (México) 91, pp. 41-55.
184. 1987
"Teoría de la dependencia: nuevos planteamientos".
En: *Le Monde Diplomatique en Español* (México), VIII, 95 (dic. 1986-ene.1987), p. IV.
Reed. como: "El 'concepto' de dependencia".
En: *Ensayos* (México) Cuaderno 24, UAM-lztapalapa, 56 p.
185. 1987
En: "El Paradigma del Exodo en la Teología de la Liberación".
En: *Concilium 209*, pp. 99-114.
En alemán: "Das Exodus-Paradigma in der Theologie der Befreiung".
En: *Ibid*., pp. 54-60.
En italiano: "II paradigma dell'Esodo nella teologia della liberazione".

290

En: *Ibid*., pp.111-122.
En holandés: "De uittocht als paradigma in de bevrijdingstheologie".
En: *Ibid*., pp. 72-80.
En francés: "Le paradigme de l'Exode dans la théologie de la líbération".
En:*lbid*.,pp.101-111.
En portugués: "O paradigma do Exodo na Teología da Libertação".
En: *Ibid*., pp.
En inglés: "Exodus as a Paradigm in Liberattion Theology".
En *Ibid*., 189, pp. 83-92.
186. 1987
"Clase obrera e Iglesia en América Latina (1850-1986)".
En: *Christus* (México) 603-604) (mar.-abr.). pp. 20-23.
Reed. en: *Revista Mexicana de Sociología* (México) 3 (1987). pp. 145-150.
187. 1987
"Los 'Manuscritos del 61-63' y la Filosofía de la Liberación".
En: *Concordia* (Frankfurt) 11. pp. 85-100.
188. 1987
"Na América Latina. temos que pensar América Latina". (entrevista) .
En: *Mundo Joven* (Porto Alegre) 194. pp. 11-12.
189. 1987
"Cuestión étnica, campesina. popular en un cristianismo policéntrico".
En: *Iglesias* (México) 47. pp. 30-34.
En: V. Elizondo, E. Dussel et al., *Teología y Liberación. Religión, cultura y ética*, Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez. t. III. CEP. Lima, 1991. pp. 141-155.
En alemán: "Ethnische Fragen und die Campesinofrage im Rahmen eines kulturell polyzentrischen Weltchristentums".
En: *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, Kaiser- Gruenewald (Mainz) (1988). pp. 121-135.
En inglés: "The Ethnic, Peasant. and Popular in a Polycentric Christianity".
En: *The Future of Liberation Theology* .Orbis Books (New York) (1988). pp. 240-249.
190. 1987
"[Entrevista con] Enrique Dussel".
En: José María Yigil (Coord.). *Nicaragua y los teológos*. Siglo XXI (México). pp.134-140.

291

191. 1987
"Retos actuales a la Filosofía de la Liberación".
En: *Lateinamerika* (Rostock) 1, pp. 11-25.
En: *Libertação. Liberación* (Porto Alegre) 1 (1989), pp. 9-29.
Reed. en: *Historia de la Filosofía Latinoamericana y filosofía de la liberación*, (Libro 41) pp. 143-159.
192. 1987
"Una década argentina (1966-1976) y el origen de la 'Filosofía de la Liberación'".
En: *Reflexão* (Campinas) XII, 38, (maio-ag.), pp. 20-50.
Reed. en: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro 41) pp. 55-96.
193. 1987
"Emique Dussel: 'es hora de la segunda emancipación de Latinoamérica' ". (Entrevista).
En: *Solidaridad* (Bogotá) IX, 87, pp. 30-33.
194. 1987
"Conferencia I, Conferencia II" Conferencias dictadas e118 y 19 de septiembre de 1986 en Buenos Aires.
En: Enrique Dussel, *Etica de Liberación*, ISEDET (Buenos Aires), Foco Press, 61 p.
195. 1988
"Diferencia, universalidad e identidad de las teologías del tercer mundo".
En alemán: "Differenz, Universalitaet und Identitaet derTheologien der Dritten Welt".
En: *Theologie als kopnziliarer Prozess. Chancen und Grenzen eines interkulturellen Dialogos zwischen Theologien der 'Dritten' und érsten Welt'*, Wellmission Heute (Hamburg) 3, Evangelisches Missionswerk, pp. 35-46.
196. 1988
"Future of Mission in the Third Millennium".
En: *Mission Studies* (Hamburgo), V-2, 10, pp. 66-89.
En inglés: "Contemporary Missions in the Wake of Colonialism".
En: *American Baptist Quarterly* (Valley Forge) XI (1992) 2, pp. 108-132.
197. 1988
"El 'Manuscrito I' inédito del libro II (1864-1865) (Folios1 al 150; 137,1-381, 30; desde fines de 1864 hasta mediados de 1865)".
En: *Signos*. Anuario de Humanidades. (México), pp. 31-46.

292

198. 1988
"Tensiones en el espacio religioso. Masones, liberales y protestantes en la obra de Mariano Soler (1884-1902)".
En: *Estudios Leopoldenses* (São Leopoldo) XXIV, 102, pp. 33-48.
Reed. en: Jean-Pierre Bastiam (comp.), *Protestantes, liberales y francmasores. Sociedades de ideas y modernidad en América latina*, siglo XIX, FCE-CEHILA (México) (1990), pp. 24-38.
199. 1988
"Teología de la liberación y marxismo".
En: *Cristianismo y Sociedad* (México) 98, pp. 37-60.
Reed. en: *Cuadernos Americanos* (México) 12 (1988), pp. 138-159.
En: Ignacio Ellacuria el al., *Mysterium Liberationis. Conceptos funda-mentales de la TeoIogfa de la Liberación*, Trotta, 1990, t. I, pp. 115-144.
En francés: "Théologie de la liberation et marxisme: historique".
En: *COELI. Laisons Internationales* (Paris), 58-59 (1989), pp. 2-12, 19-25.
En inglés: "Liberation Theology and Marxism".
En: *Rethinking Marxism* (New York) V5, No 3 (1992), pp. 50-74.
200. 1988
"Desde el siglo XVI Monseñor Romero no está solo".
En: *Monseñor Romero no está solo*, México, Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con América Latina "Oscar A. Romero", s/f., pp. 4-11.
201. 1988
"La question eco-technologique vers une théologie de la production liberatrice. (En hommage à Raimundo Panikkar).
En: *Coeli*, (Bruselas) 57 (dic.), pp. 2-23.
Este artículo fue enviado también para el The Panikkar volume en 1992.
En portugués: " A questão eco-tecnológica. Para uma teologia da produção liberadora".
En: *Vozes* (Petrópolis), 2 (1988), pp. 108-132.
202. 1988
"Enrique Dussel".
En: *Werkbuch Theologie der Befreiung*, Patmos, Dusseldorf, pp. 167-169.
203. 1988
"Ethique, éducation et teléducation".
En: *Carrefour* (Ottawa) II, pp. 63-114.

204. 1988
"La Filosofía de Enrique Dussel y la Conquista de América".
En: *Iglesias* (México) 59, pp. 29-34.
205. 1989
"Tiempos de catúm".
En: *Desde las Bases*, (Córdoba), 20, pp. 6-8.
206. 1989
"Enrique Dussel. Philosophie der Befreinung" [Entrevista realizada por Raúl Fornet-Betancourt, en México el 14 de octubre de 1986].
En: G. Gutiérrez - *Positionen Lateinamerikas*, Argument, (Frankfurt), pp. 43-59.
207. 1989
"El pueblo como sujeto".
En: *III Encuentro Nacional del Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares*, Texto e Imagen (México), pp. 104-114.
208. 1989
"Come rifare, oggi, la storia del la Chiesa in America Latina".
En: E. Balducci et. al., *1492-1992 Cinque secoli di evangelizzazione in America Latina*, Azal, Bologna, pp. 140-170.
209. 1989
"Conversazione con Enrique Dussel Rileggere Marx Dall'America Latina (a cura di Vicuorio Bellavite)".
En: *Marx Cento 1* (Milano) 9 (maggio), pp. 49-58.
210. 1989
"Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63".
En: *Corcordia*, (Aachen) 15, pp. 99-100.
211. 1990
"Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency".
En: *Latin American Perspectives*, 17, 2, pp. 61-101.
212. 1990
"Iglesia y Estado en América Latina".
En: *La Jornada* (México), (29 y 30 de abril).

294

213. 1990
"Exterioridad del trabajo vivo: Marx contra Hegel".
En: *Metamorfosis*, Universidad Autónoma de Chihuahua, (México), 18, pp. 68-94.
Otra edición como: "La exterioridad en el pensamiento de Marx".
En: José María Aguirre, Xavier Insausti, *Pensamiento crítico, ética y absoluto*, Ed. Eset, Vitoria, pp. 11-18.
214. 1990
"Latin America".
En: *Modern Catholicism*, SPCK (London), Oxford University Press (New York), pp.319-325.
215. 1990
"La politique vaticane en Amérique Latine: essai d'interprétation historico-sociologique".
En: *Social Compass* (Lovaina), 37-2, pp. 207-224.
216. 1990
"La Introducción de la Transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)".
En alemán: "Die 'Lebensgemeinschaft 'und die Interpellation des Armen'. Die Praxis der Berfreiung".
En: Raúl Fomet-Betancourt, *Ethik und Befreinung*, Dokumentation der Tagung: Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, pp. 69-96; 2ª edición, Agosto 1993, pp. 69-96.
En castellano en: K.-O Apel-E.Dussel-R. Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, 1992, pp. 45-104.
217. 1990
"1492: Diversas posiciones ideológicas".
En: Gioconda Belli, Miguel Bonasso, Enrique Dussel, *1492-1992: La intermi-nable conquista. Emancipación e Identidad de América Latina*, Joaquín Mortiz, México, pp. 77-97.
En: *Cuadernos de Opción* (Bogotá), 2, pp. 5-11.
"1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones".
En: *Cristianismo y Sociedad* (México),110 (1991), pp. 7-20.
En español: "1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones".
En: Guillermo Meléndez, *Sentido Histórico del V Centenario (1492-1992)*,

295

Editorial DEI, Costa Rica, 1992, pp. 13-31.
En español: "Diversas concepciones ideológicas sobre el V Centenario".
En: Alicia Puente de Guzmán (Coord), *El Desafío Latinoamericano desde hace 500 años*, Cehila-Comunidad Teológica- CAM, México, 1992, pp. 7-18.
En inglés: "1492: The Discovery of an Invasion".
En: *Cross Currrents. Religion & Intelectual Life* (N.York), 41-4 (1991), pp. 437-452.
En portugués: "1492: Diversos sentidos dum mesmo acontecemento".
En: *Encrucillada* (Santiago de Compostela), 75 (nov-dec) (1991), pp. 11-28.
En italiano: "1492: posizioni ideologiche diverse".
En: Gioconda Belli, Miguel Bonasso, Enrique Dussel*, 1492-1992:L'interminabile conquista*, La Picola Editrice, Roma, 1992, pp. 75-97.
En alemán: "Das Jahr 1492 aus der Sicht Europas und Lateinamerikas"
En: *Ordensnachrichten* (Viena), 6 {1990), pp. 19-32.
En alemán: "das Jahr 1492: Ideologische Analyse seiner verschiedenen Interpretationen".
En: Karin Bredull Gerschwiler et al., *Ökumenische Theologie in den Herausforderungen der Gegenwart*, Ed. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1991, pp. 153-174.
Otra versión: "Die Geburt der Moderne und der AusschluB des Anderen. über die Bedeutungen von '1492'".
En: Beat Dietschy, *Ist Unser Gott Auch Euer Gott? Gespräche über Kolonialismus und Befreiung*, Exodus, Luzern, 1992, pp. 70-84.
Versión de conferencia oral: "1492: El encubrimiento del Otro. {Hacia el Origen del Mito de la Modernidad)"
En: Fundación Federico C. Alvarez, *La Utopía de América. Homenaje a Leopoldo Zea*, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1992, pp. 116-133.
218. 1990
"Las motivaciones reales de la conquista".
En alemán: "Die historiche Bedeutung des Jahres 1992".
En: *Ordensnachrichten* (Viena), 6, pp. 6-18.
En francés: "Les motivations réelles de la Conquête".
En: *Concilium 232*, pp. 43-56.
En italiano: "Le reali motivazioni della Conquista".
En: *Ibid*., pp. 42-54.
En alemán: "Die tatsächlichen Motivationen der Conquista".
En: *Ibid*., pp. 466-476.
En holandés: "De werkelijke motivaties voor de Conquista".
En: *Ibid*., pp. 31-40.
En español: "Las motivaciones reales de la conquista".

296

En: *Ibid*. 232, pp. 403-415.
En inglés: "The Real motives for the Conquest"
En *Ibid*., pp. 30-46.
219. 1991
"Las cuatro redacciones de *El Capital* (1875-1880)".
En: *Signos, Anuario de Humanidades*, UAM-IZTAPALAPA, V, 1 3, pp.211-240.
En: Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 251.274.
En inglés: "The four drafs in the writing process of *Capital* (1857-l880)".
En: *First International Conferencia of Social Critical Reviews*, Eszmélet Foundation, (Budapest) 1 (Abril), pp. 165-182.
En francés: "Les Quatre redactions du *Capital* (1857-1880)".
En: *Concordia* (Aachen) 19, pp. 65-75.
Otra versión resumida: “Variaciones sobre un mismo capital".
En: *La Jornada* (México), 56 (1990), pp. 30-33.
Reed. en: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, (libro 41) pp. 221-250.
221. 1991
"Sobre la actualidad de Carlos Marx".
En: Xabier Gorostiaga et al., *Dando razón de nuestra esperanza*, Ediciones Nicarao, Managua, pp. 108-111.
223. 1991
"Filosofía de la Liberación: Desde la praxis de los oprimidos".
En: *CEFIL Libertação Liberación*, (Brasil) 1 (1991), pp. 33-50.
En: F. Oliver Alcón, F, Martínez Fresneda, *América Variaciones de Futuro*., Instituto Teológico franciscano, Serie Mayor-6, Murcia, 1992, pp. 395-413.
En: *Carthaginensia* (Murcia) 1992, VIII (ene-dic), 13-14, pp. 395-413.
En checoslovaco: "Filosofie Osvobozeni -Z Hlediska praxe utlacenych".
En: *Filosoficky Casopis* (Praga) Rocnik XL, 6, 1992, pp. 1007-1024.
Reed. en: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofia de la liberación*, (libro 41) pp. 161-184.
224. 1991
"La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla".
En: *Anthropos* (Caracas), (enero-julio), pp. 5-41.
En alemán: "Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation* als Sprechakt".

297

En: K.-O.Apel, Edmund Arens, Enrique Dussel, et. al., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Ed. Raúl Fornet-Betancourt, Augustinus Verlag, Aachen, 1992, pp.96-121.
225. 1992
"Una interpretación náhuatl de la Conquista" (De la 'Parusia' de los Dioses hasta la Invasión)'.
En: *Artes* (México) 25 (enero-abril), la. parte, pp. 3-15 y 26 (mayo-julio), 2a parte, pp. 3-21.
En: *AnáMnesis* (México) 3 (enero-junio), pp. 5-22.
En inglés: " A Nahuatl Interpretation of Conquest: From the Parousia of the Golds to the Invasion".
En:Amaryll Chanady, *Latin American Indentity and Constructions of Diffe-rence*, University of Minnesota Press, Minneápolis, Vol. 10, 1994, pp. 104-129.
a *The Latin American Corsortium* (Indiana) ya *Raízes e Trajetorias* (São Paolo) para su publicación.
226. 1992
"Theologie und wirtschaft. Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie".
En: Raúl Fornet-Betancourt, *Vërandert der Glaube die Wirtschaft. Tehologie und ökonomie in Lateinarnerika*, Ed. Herder, Freiburg, pp. 39-59.
En inglés: "Theology and Economy: The Theological Paradigm of Comunicative Action and the Paradigm of the Comunity of Life as a Theology of Liberation".
En: Kenneth E, Bauzon, *Developrnent and Democratization in the Third World: Myths, Hopes, and Realities*, Crane Russak, Washington DC, pp. 119-134.
227. 1992
"Pietro Rinnega Gesü".
En: Virgil Elizondo, *La Via della Croce. La Passione di Cristo nelle Americhe.*, Querianiana, Brescia, pp. 54-60.
En inglés: "Jesus is denied by Peter".
En: Virgil Elizondo, *Way of the Cross. The Passion of Christ in the Americas*, Orbis Books, Maryknoll, pp. 31-36.
En español: "y Pedro negó a Jesús".
En: Virgil Elizondo, *Vía Crucis. La Pasión de Cristo en América*, Vervo Divino, Navarra, (1993), pp. 63-69.
229. 1992
"Del Eurocentrismo a la Invención y al Descubrimiento de América".
En: *Semanal de la Jornada* (México), (mayo 24), pp. 29-33.

298

230. 1992
"Unha filosofia nos tempos da cólera. Orixe e desenvolvemento duhna Filosofía da Liberación, 1959-1991".
En: L. Zea, M. Harnecker, E. Dussel, América Latina. *Entre a realidade e a Utopía*, Xerais, Galicia, pp. 69-99.
231. 1992
"Hermenéutica y liberación. De la 'fenomenología hermeneútica' a una 'filosofía de la liberación' (diálogo con Paul Ricoeur)".
En: *Analogía Filosófica* (México) 6, 1 (enero-junio), pp. 141-182.
En italiano: "Ermeneutica e Liberazione", Dalla "Fenomenologie ermeneutica" ad una "Filosofía della liberazione".
En: Giuseppe Cantilo, Domenico Jervolino et al., *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del terzo-mondo*, Ed. Capone, Lecce, pp. 78-107.
En: *Segni e Comprensione* (Lecce), 15 (enero-mayo), pp 78-107.
232. 1992
"De la conquista a la colonización del mundo en la vida".
En: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (Freiburg) 32, 3, pp. 279-293.
Enviado a FUMEC para su publicación.
233. 1992
"De la invención al descubrimiento de América".
En: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (Freiburg) 39, 3, pp. 264-278.
Enviado a FUMEC para su publicación.
234. 1992
"El proyecto de una Filosofía de la historia latinaomericana de Leopoldo Zea".
En: *Cuadernos Americanos, Nueva Epoca* (México) 35, VI, Vol. 5 (sept-oct.), pp.203-218.
En: Raúl Fornet-Betancourt, *Para Leopoldo Zea*, Augustinus Buchhandlung, Aachen, pp. 24-37.
En: *América Latina Historia y destino*. Homenaje a Leopoldo Zea, UAEM, México, III, 1993, pp. 215-223.
En inglés: "Leopoldo Zea's Project of a Philosophy of Latin American History."
En: Amaryll Chanady, *Latin American Identity and Constructions of Difference*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Vol. 10, 1994, pp. 26-42.

235. 1992
"La conquista del"America e il mito della modernitá nella disputa di Valladolid (1550)".
En: *Invarianti* (Roma) VI-22 (verano-otoño), pp. 53-58.
236. 1993
"IV Conferencia general del episcopado latinoamericano de 1992 en Santo Domingo, (La cuestión institucional)".
En: *Exodo* (Madrid) 17 (febrero), pp. 31-35.
En: *Para entender Santo Domingo*, Centro de Estudios Ecuménicos (México) (febrero), pp. 33-40.
En: *Amanecer* (Nicaragua) 80 (ene-marzo), pp. 31-34.
Como: "A Questão lnstitucional".
En: Clodovis Boff, Gustavo Gutiérrez, E. Dussel, *Santo Domingo. Ensaios Teológico-Pastorais*, Editora *Vozes*, pp. 111-121.
En alemán: "Das institutionalle Problem: Machtfaktor Geschäftsordnung".
En: Norbert Arntz, *Retten, was zu rettern ist?* Die Bischofskorferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang, Edition *Exodus*, Luzern, 1993, pp. 54-63.
237. 1993
"De la crítica de la religión a la crítica religiosa de la economía".
En: *Semanal La Jornada* (México) (junio 13) pp. 38-44.
Como: "La crítica de la religión en el pensamiento de Marx. (De la crítica de la religión a la crítica religiosa de la economía).
En: *Isegoría* (España) 10 (noviembre) 1994. pp.
238 1993
"Hacia una ética de la Liberación ecológica".
En: *Economía informa*, UNAM (México) 219 (julio) pp. 55-59.
239. 1993
"Del escéptico al cínico".
En: *Signos*. Anuario de Humanidades. UAM-I (México) VI -III. 1992, pp. 89.103.
En: *Libertação Liberación. CEFIL* (Campo Grande. Brasil) III- 1. pp. 36-47.
En alemán: "Vom Skeptiker zum Zyniker. (Von Gegner der Diskursethik zu dem der Befreiungsphilosophie)".
En: Raúl Fornet-Betancourt, *Die Diskursethik und ihre lateinamericanische Kritik*, Augustinus Verlag, Aachen, 1993, pp.55-65.

300

240. 1993
"I cicle dell'Evangelizzazione". (Resumen de otros trabajos).
En: Romeo Ballan, *I Missionari della Prima Ora. Nell'Evangelizzazione dell' America Latina*, EMI-Bologna, Italia, 1991, pp. 31-44.
En ponugués: "Os ciclos evangelizadores".
En: Romeo Ballan, *Os Missionários da primeira hora. Na evangelização da América Latina*, Além-Mar, Portugal, 1992, pp. 33-44.

241. 1993
"Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika (1959-1989)".
En: Riolando Azzi, J. P. Bastian, Enrique Dussel, M. Salinas*, Theologiegeschichte der Dritten Welt Lateinamerika*, Chr. Kaiser, Guterloh, pp. 263-367.
Parcialmente en: "Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie: 1959-1972".
En: Raul Fornet, *Theologien in der Sozial-und Kulturgesehichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen*, Band 3, Eichstätt, 1993, pp. 302-333.

242. 1993
"Die 'Essenz' der Dependenz: Die Beherrschung unterentwickelter durch hochentwickelte Bourgeoisien und ie übenragung von Mehrwert".
En: *Dialektik*. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften (Bremen) 2 (1993), pp. 99-105.

243. 1993
"Europa, Modernidad y Eurocentrismo".
En: *Econonúa Informa*, UNAM (México) 222 (octubre) , pp. 7-14.
En Portugués: “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”.
En: *Revista de Cultura Teológica*, (São Paulo) 1-4 (jul-set), pp. 69-8 I.
Confirmada su publicación en *El ciervo* (España). Enviado a *Filosofar Latinoamericano* (Montevideo), e *Instituto Filosófico* (Napoli), 20 págs. También a Francis Guibal con dos trabajos más de11492: Sentido histórico y diversos sentidos.

244. 1993
"La iglesia Latinoamericana de Sucre a Santo Domingo".
En: CEHILA-CONFERPAR, "La Iglesia Latinoamericana de Sucre a Santo Domingo (1972- 1992)", Asunción, 151.

245. 1993
"Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Sud-Dialog (Einige Diskussionspunkte zwischen der *Diskursethik* und der *Philosophie der Befreiung*)".

301

En: Andreas Dorshel, Matthias Kettner, E. Dussel, *Transzendentalpragmatik*, Editorial Suhrkarnpf, Frankfurt, 1993, pp. 378-396.
246, 1993
"Marx contra Hegel. El nucleo racional y la filosofía de la liberación",
En: Vernat Cauchy, *Le Dialoque Humaniste*, Universite de Montréal, Canada, pp.81-101.
247. 1993.
..Re-lectüre Marx. Aus der Perspektive der Lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung",
En: *Bremer Philosophica*, Folleto Universität Bremen, Studiengang Philosophie, 5(1992),10 p.
248, 1993
..Kritik des Mythos der Moderne".
En: Hans Waldenfels*, 500 Jahre Lateinamerika: Kolonisierung-Wirstschaft-Politik-Religion*, Borengässer, Bonn, 1993, pp, 8.20,
249. 1993
"Technology and basic needs: proposal for a Debate on fundarnental criteria".
En: Carl Mitcham, *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1993, pp. 101.109,
250. 1993
"Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)",
En: John Beverly-José Oviedo, *The Posmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, Vol. 20-3, Durharn, pp. 65- 76.
251. 1994
..Das andere Gesicht der Moderne. Zur Kritik des europäischen Selbstverständnisses aus lateinamerikanischer Perspektive",
En: Heinz Holley-Klaus Zapotoczky, *Die Entdeckung der Eroberung. Reflexionen zum Bedenkjahr 500 Jabre Lateinamerika*, Universitätsverlang Rudolf Trauner, Vol. I, Linz. 1993, pp. 91.109,
252. 1994
"Etica dela Liberación".
En: Antonio Sidekum, R, Fornet, K.O. Apel, E. Dussel, *Etica do Discurso e Filosofia da Libertação. Modelos Complementares*, UNISINOS, São Leopoldo, pp. 145-170,

302

Confirmada su publicación en la revista *Segni e Comprensione* para fines del 94 o principios de 95.
253. 1994
"The Catholic Church in Latin America since 1930".
En: *The Cambridge History of Latin America*, Volumen VI, Part 2, pp. 547-582.
254. 1994
"Sentido ético de la rebelión maya en 1994 en Chiapas. (Dos juegos de lenguaje)".
En: IPN, *Filosofía, Educación y Ciencia*, Nueva Epoca, Año 9-25/26, marzo-junio, pp. 16-29.
Versión reducida:
"Rebelión maya de 1994 en Chiapas".
En: *Enlace* (México), enero-febrero (1994), pp. 16-20.
“La ribellione maya in Chiapas".
En: *Amanecer* (Italia), 4, pp. 26-30.
255. 1994
"Ricordare il futuro".
En: *ATTI del 320. Convegno Nazionale CEM*, Cem Mondialità, Año XXV-6, mayo, la. parte, Brescia, pp. 11-20.
Posible publicación en la Editorial Salaparta, de Navarra, España.

TODAVÍA NO PUBLICADOS

1992 "Sucre a Santo Domingo", 36 p.
Enviado a las revistas *Christus*, *Vozes* o *Revista de Teología Brasileira*, Emilio Alvarez Icasa y Amerindia para ser publicado próximamente.
1992 "El Nacionalismo. Sobre las condiciones de su aparición (Hacia una teoría general)", 35 p.
Enviado a los organizadores del Aula Castelao de Filosofía (Pontevedra).
También con el título de: "Nación, Crisis y Nacionalismo".
Enviado a Elio Gallardo de la Revista *Pasos y Tareas* (Panamá) para ser publicados próximamente.
1992 "Hacia una teología de la liberación ecológica", 10 p.
Enviado a journal *ReVision* (Kensington, CA) para su publicación próxima.

303

1992 "En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de Liberación)", 70 p.
Artículo escrito por pedido y para publicarse en la revista *Anthropos* (Barcelona).
1993 "Proyecto filosófico de Charles Taylor, Etica del Discurso y Filosofía de la Liberación", 57 pp.
Ponencia presentada en el debate con Charles Taylor en abril 1993, UAM/I.
Posible publicación en *Costellations*.
1993 "Historia de la Filosofía de la Liberación".
Enviado a Polonia al Prof. Andrzej Dembicz para el VI Congreso de la FIEALC.
1993 "Filosofía de la Libreación".
Enviado a Polonia al Prof. Andrzej Dembicz para el VI Congreso de la FIEALC.

304

INDICE

Presentación 7

Enrique Dussel, Filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975), por Germán Marquínez A. 11

I. Formación y evolución de un pensamiento 12
1. Primeros años en Mendoza 12
2. Estudios de Filosofía 13
3. Dos años en Israel: 1960-1961 16
4. De nuevo en Europa: 1961-1966 16
5. Ricouer, Husserl y Heidegger 18
6. De regreso a Argentina: 1966-1970 20
7. Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba 1971 24
8. Retorno del peronismo al poder: 1973 28
9. La nueva etapa mexicana: 1976 33
10. Ultimas publicaciones 34

II. Marco teórico de la Filosofía de la Liberación 37
1. La Histórica 39
2. La Metafísica de la Alteridad 40

305

3. La Práctica o praxis alterativa 43
4. La Poiética o poiesis alterativa 50
5. El metadiscurso metodológico 51

Enrique Dusell en México (1975-1994) por Luis Manuel Sánchez Martínez.. 59

Introducción a la Filosofía de la Liberación 83

I. La Totalidad Vigente 85
La cotidianidad mundana. 86
La com-prensión. 87
La comprensión del fundamento O del ser. 89
La com-prensión como poder ser, como proyecto. 92
La com-prensión dialéctica del ser. 96
La hermenéutica existencial. 97
¿Qué es el valor? 102
La praxis. 105

II. La alteridad o la exterioridad del sistema 109
"Más allá" del mundo." 109
La irrupción del otro. 111
"Lo mismo" y la emergencia de la alteridad. 113
El cara-a-cara. 116
La antropología de la palabra. 119
El Otro como exterioridad y barbarie. 121
La lógica de la totalidad. 122
La ontología inmoral e ideológica. 124
La lógica de la a1teridad. 128
El trabajo como servicio. 130
El servicio de la liberación. 132
La creación del orden nuevo. 134
La otridad del pueblo. 136
La filosofía latinoamericana como de-strucción. 138

III. La eticidad de la existencia y la moralidad de la praxis latino-americana 141
a) La histórica 142
La prehistoria. 142
La proto-historia. 143
El enfrentamiento: expansión de la ecumene europea. 144

División del mundo en "centro" y "periferia" 145
Dependencia Latinoamericana. 147

b) La eticidad del fundamento 148
La inmoralidad de la ética moderna totalizante. 150
El mal ético como totalización totalitaria 152
Inmoralidad de la conquista. 153
La dependencia latinoamericana. 155
El bien como "sí-al-Otro": justicia. 156
La liberación enajenada 157
La liberación como novedad creadora. 160

c) Moralidad de la praxis 161
El proyecto futuro de la liberación, 162
Legalidad de la injusticia. 163
Maldad moral de la praxis dominadora. 165
El acto supremamente bueno. 167
Bondad moral de la praxis liberadora. 168
El ethos de la liberación. 169

IV. La erótica y la pedagógica de la liberación 173

a) La "lógica de la alteridad" concreta 173
El cara-a-cara abstracto. 174
El cara-a-cara concreto: la relación varón-mujer. 174
La relación padre-hijo. 176
La relación hermano-hermano. 176

b) La erótica latinoamericana. 178
La simbólica erótica latinoamericana: la mujer india. 178
La mujer criolla. 183
La dialéctica del eros de "lo mismo". 186
La erótica de la dominación. 188

c) La pedagógica latinoamericana. 190
La pedagógica de la dominación. 190
La dominación pedagógica latinoamericana. 191
Interpretación metafísica de la liberación pedagógica. 193
La pedagogía de la liberación. 194

V. La política y la arqueológica de la Liberación 197

a) La política de la liberación latinoamericana. 197
La relación hermano-hermano. 197
La simbólica latinoamericana. 198
Origen de la dependencia latinoamericana. 199

307

"Naturalidad" y "amoralidad" del sistema. 204
Exterioridad del proyecto de liberación. 207
La metafísica política. 209

b) La arqueológica latinoamericana 211
La cuestión de la "muerte de Dios". 212
Divinización del "ego cogito". 212
Los post-hegelianos y el ateísmo. 213
La divinización de la totalidad. 214
Ateísmo de la totalidad. 215
Apertura al Otro como justicia. 217
La metafísica de la creación como arqueología de la revolución. 218

VI. El método de pensar latinoamericano; la Analéctica como "ruptura teórica" 221
El método como camino del pensar 221
El pensar como crisis de la cotidianidad. 222
Vuelta al mundo en busca del fundamento. 223
El camino ontológico: Búsqueda del sentimiento del ser.
El sentido griego del ser. 224
El sentido medieval del ser. 226
El sentido moderno del ser y la pretendida superación heideggeriana. 227
La filosofía como interpretación ontológica de la cotidianidad. 229
Crítica a la ontología: el mundo como totalidad. 231
Superación de la ontología: la metafísica. 233
La palabra del Otro, exterior a la totalidad. 234
El método analéctico. 235
La filosofía latinoamericana como analéctica pedagógica de la liberación. 239

Bibliografía del Autor actualizada 243